مذاهب فلاسفة المشرق

الطبعة الحادية عشرة

دكتور عاطف العراقي



دار المعارف

مذاهب فلاسفة المشرق

سلسلة العقل والتجديد

الكتاب الأول

مذاهب فلاسفة المشرق

تأليف

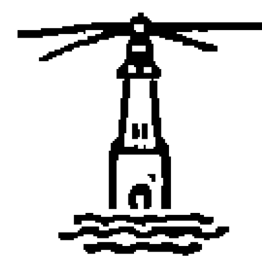
دكتور عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

الطبعة الحادية عشرة

١٩٩٩م



دار المعارف

الطبعة الأولـــى : ١٩٧٢ م
الطبعة الثانيـــة : ١٩٧٣ م
الطبعة الثالثـــة : ١٩٧٤ م
الطبعة الرابعـــة : ١٩٧٥ م
الطبعة الخامسة : ١٩٧٦ م
الطبعة السادسة : ١٩٧٨ م
الطبعة السـابعة : ١٩٨٣ م
الطبعة الثامنـة : ١٩٨٤ م
الطبعة التاسـعة : ١٩٨٧ م
الطبعة العاشـرة : ١٩٩٢ م
الطبعة الحادية عشر: ١٩٩٩ م

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ شارع كورنيش النيل - القاهرة - ج . م . ع .

الإهــــداء

إلى روح الأستاذ المفكر

الدكتور إبراهيم بيومى مدكور

أقدم هذا الكتاب

تقديرًا لأستاذيته. واعترافًا بدوره فى إثراء فكرنا الفلسفى

عاطف العراقى

شكر وتقدير

يتقدم المؤلف بوافر شكره وتقديره للمراكز العلمية فى مصر وخارجها من دول العالم العربى والعالم الغربى. على ما قدمته من مصادر مخطوطة ومنشورة كانت عظيمة النفع فى هذه الدراسة.

ويخص بالشكر والتقدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة وعلى رأسه الأب الدكتور جورج قنواتى والجمعية المصرية لتاريخ العلوم. والمعهد العلمى المصرى. ومعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية. والمعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق.

ملحوظات :

(١) الرموز المستخدمة فى القسم الخاص بابن سينا فى هذا الكتاب كالآتى:

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

(٢) الرموز الخاص بفنون الطبيعيات من الشفاء لابن سيناء كالآتى:

ن ١ = السماع الطبيعى

ن ٢ = السماء والعالم

ن ٣ = الكون والفساد

ن ٤ = الأفعال والانفعالات

ن ٥ = المعادن والآثار العلوية.

ن ٦ = النفس.

ن ٧ = النبات.

ن ٨ = الحيوان.

(٣) الصفحات المشار إليها بالنسبة للسماع الطبيعى والسماء والعالم والكون والفساد والأفعال والانفعالات والنفس والحيوان، هى صفحات طبعة طهران الحجرية. أما بالنسبة للمعادن والآثار العلوية والنبات فقد أشرنا إلى صفحات الطبعة المحققة تحقيقًا حديثًا والتى قامت بها لجنة ابن سينا بالقاهرة.

المحتويات

١ – فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــــوع الصفحة

الباب الثالث
بين الفلاسفة والغزالى

الموضـــــوع	الصفحة

٢ – فهرس الأشكال التوضيحية

تصدير عام

١ – منهج ندعو إليه :

نعتقد من جانبًا أن المشتغل بالتراث الفلسفى العربى لابد له من آن لآخر أن يقف وقفة تأمل قد تطول وقد تقصر يراجع فيها المنهج الذى يسير عليه وينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التى بحثها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة المشرق أو فلاسفة المغرب.

ونحن بدورنا كمشتغلين بهذا التراث نحتاج إلى أن نقف هذه الوقفة لنناقش من خلالها بعض الجوانب التي ننبه إليها حتى يتكون لدينا بعد ذلك منهج ندعو إليه اليوم، معتقدين أن اتباع ذلك المنهج سيؤدى إلى إعادة النظر فى كثير من الأحكام التي توصل إليها فريق كبير من المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى.

نعم نحتاج إلى تلك الوقفة من وقفات التأمل لأنها بما تتضمنه من جوانب ستؤدى إلى تغيير مسار دراستنا لمشكلات هذه الفلسفة.

الجانب الأول يتمثل فى قيام الكثير من الباحثين فى الفلسفة العربية للأسف الشديد ببلورة هذه الفلسفة حول موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين، بحيث أخذوا يدورون حول هذا الموضوع سنوات وسنوات وإلى يومنا هذا، حتى تحولت الفلسفة عند هذا الفريق من الدارسين الباحثين إلى صورة نكاد نقطع بأنها صورة خاطئة ومهوشة. إذ إنها جعلت فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب، فلسفة مغلقة لا فلسفة مفتوحة وتجاوز هذا الانغلاق إلى الانفتاح، لا يكون إلا بمحاولة استخلاص ما فى فلسفة الفيلسوف من منازع عقلية، وتجاوز الأدلة الجدلية والخطابية فى مجال الفكر الفلسفى فى حد ذاته كفكر فلسفى حتى تصل إلى اليقين والبرهان.

ونحن إذا كنا نقول بهذا اليوم فليس معنى ذلك طرح هذه المشكلة جانبا واستبعادها، إذ إنها جزء من التراث الذى تركه لنا فلاسفة العرب أو فلاسفة الإسلام. وهذا التراث يمثل ماضينا. ومن نسى ماضيه فلا حاضر له ولا مستقبل. ولكن فرق ، وفرق كبير. بين أن تدرس هذه المشكلة «كتراث». وبين أن تصبغ دراستنا لجوانب الفلسفة المتنوعة بصبغة هذا التوفيق. خاصة وأن هذا المشكلة – كما سنقول عنها بعد قليل – أصبحت مشكلة تاريخية. أى أصبحت فى ذمة التاريخ والتاريخ وحده.

الجانب الثاني. هو أن الكثير من الباحثين فى الفلسفة العربية الإسلامية. ما زالوا حتى الآن يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة بمعناها المحدد الدقيق. موضوعات لا نتردد فى أن نقول من جانبنا اليوم، إنها موضوعات قد حشرت حشرًا بلا أدنى مبرر. حشرت موضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف، بل حشرت جوانبٍ لا ندرى ما وجه العلاقة بينها وبين مفهوم

الفلسفة المحدد، لأننا لا نجد فى أكثرها إن لم يكن فى كلها أى جانب فلسفى، كموضوع الإمامة مثلا وغيره من موضوعات تدور فى فلكه.

ولا يعنى هذا أننا نطالب بعدم دراسة هذه الجوانب والموضوعات. ولكن ما نقصده هو ضرورة قيامنا بتنقية هذا النوع من الفكر، بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفى، وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة، وليس صادرًا في عديد من زواياه عن منهج فلسفى.

وإن أدى هذا إلى شىء فإنه سيؤدى إلى ضرورة التفرقة بين دائرة فلسفية محددة دقيقة، وبين دائرة واسعة غير محددة المعالم بل مبهمة. الدائرة الأولى يدخل فى نطاقها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة «الفيلسوف» لأن المنهج الذى ساروا عليه كان منهجًا فلسفيًا. والدائرة الثانية الفضفاضة وغير الدقيقة المعالم يدخل فيها تفكير أناس أثاروا العديد من القضايا والمناقشات التى تتعلق فى قليل جدًا من جوانبها بدائرة الفلسفة، ولكنها لا تصعد إلى مستوى «المذهب الفلسفى» بأية حال من الأحول.

وهذا لا يعنى أننا نقلل من أهمية الدور الذى قام به هؤلاء. ليس هذا ما قصدنا إليه. لأننا نعلم أننا قد نجد من رجال المعتزلة كالنظام أو من المتصوفة كالحلاج. ممن فاق بكثير فى دقة تفكيره فيلسوفًا أو أكثر من فلاسفة العرب. ولكن ما نقصد إليه، هو ضرورة عدم الخلط بين منهج فى التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم على العقل أساسًا. ومنهج فى التفكير، إذا كنا نجد فيه كما هو الحال عند المعتزلة مثلا التمسك بالعقل، إلا أنه يقوم أساسًا على الجدل. بل على المناقشات والخلافات اللفظية أحيانًا[1]. وبين منهج ثالث يعتز به المتصوفة ويعتمد على القلب وشهادة الذوق والوجدان. وبهذا يختلف اختلافًا جذريًا عن منهج الفلاسفة. وأحسب أن تاريخ الفلسفة العربية وتاريخ التصوف أيضًا. يقدمان لنا الدليل تلو الدليل على أن الفيلسوف الذى يتمسك بالعقل كان يفتش عن أخطاء المسلك الذى يسير فيه الصوفية. وهذا ما كان يفعله أيضًا المتصوفة فى نقدهم للفلاسفة.

نخرج من ذلك - طبقًا لهذا الجانب الثانى - إلى القول بأننا فى حاجة وحاجة ماسة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية، بحيث نفرق تفرقة حاسمة بين تاريخ «فلسفة» وتاريخ «علم كلام» وتاريخ «تصوف». طبقًا لما قلناه منذ قليل من ضرورة التفرقة بين دائرة فلسفية دقيقة محددة لا يدخل فيها إلا الفلاسفة والفلاسفة وحدهم، وبين دائرة واسعة، إن شئت أن تسميها فقل عنها فكرًا لا «مذاهب فلسفية». ومن هنا نقول إن الكثير من علماء الكلام والكثير

(١) مهما يكن من أمر فإننا لا نخفى إعجابنا ببعض مجهودات رجال المعتزلة. فهم أفضل فرقة كلامية، ولكن ليس بينهم فيلسوف. أما آراء الأشاعرة فهى عندنا أضعف ما عرفه تاريخ علم الكلام من آراء. وهم مسئولون عن كثير جدًا من الأخطاء بل الخرافات التى انتشرت بعدهم.

من المتصوفة لديهم هذا النوع الفكر الذى ينتسب إلى الفلسفة من بعيد، ولكن هذا الفكر لا يصعد إلى مستوى «المذهب الفلسفى».

إذا فعلنا ذلك والتزمنا به التزامًا غاية فى الدقة، فسنجد أن تاريخ «الفلسفة» قد أصبح على صورة تختلف فى كثير زواياها عن تلك الصورة التى نطالعها فى أى كتاب يؤرخ الفلسفة العربية أو للفلسفة الإسلامية. ستدخل فى تاريخ الفلسفة شخصيات أراد مؤرخو الفلسفة أن تظل فى زوايا النسيان. وستخرج أيضًا من تاريخ الفلسفة شخصيات طالما أعجب بها آلاف وأدخلوها مع الفلاسفة بل مع كبار الفلاسفة، وآن لنا أن نشكك فى القيمة الفلسفية لآراء تلك الشخصيات.

سنأخذ ذلك على عاتقنا حين نكتب تاريخًا للفلسفة عند العرب. بعد أن حددنا المعالم والخطوط الرئيسية التى سنلتزم بها فى كتابتنا لهذا التاريخ. ولهذا لا نجد مبررًا للإطالة الآن فى هذا الموضوع. ونكتفى بالقول بأن على المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى عدم الوقوف عندما حفظوه منذ زمان طويل، بأن الفلاسفة هم فلان وفلان. ولكن لابد من التساؤل قبل ذلك: ولم كان هذا الرجل فيلسوفًا؟ فإن كان صاحب منهج له خصائصه المحددة. فهو إذن من حقه أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها. وإن لم يكن كذلك. فلا ضير عليه، لأن هناك تواريخ أخرى غير تاريخ الفلسفة، كتاريخ الفقه وتاريخ الأدب.. إلخ.

بل إننا إذا كنا نفعل ذلك فى الشعر مثلا ونقول إن الشعر لكى يكون شعرًا لابد أن يتوافر فيه كذا وكذا من الأسس أو الخصائص[1]. فأولى بنا وأجدر أن نطبق أسسًا وخصائص محددة. هى خصائص التفكير الفلسفى. فإذا وجدنا تراثًا لمفكر لا تنطبق عليه هذه الأسس أو الخصائص. فأظن أنه بذلك لا يكون فيلسوفًا. ونحسب أنه ليس فى هذا تقليل من شأنه وتصغير لدوره الذى قام به فى مجالات أخرى غير مجال الفلسفة.

الجانب الثالث الذى نناقشه فى تلك الوقفة. هو موضوع إحياء التراث. نحن قوم لا نفرق بين «طبع تراث» «ونشر تراث» «وإحياء تراث». والفرق بين الثلاثة يبدو لنا فرقًا رئيسيًا جوهريًا.

حين نعمد إلى تلك المخطوطة أو تلك من المخطوطات التى تتضمن كتابًا أو رسالة تركها هذا المفكر أو ذاك من مفكرى العرب. ونحول أوراقها المتآكلة الآخذة فى الاصفرار بفعل الزمن. إلى اللون الأبيض القشيب. فهذا طبع تراث يقوم به حتى الآن وللأسف الشديد عدد غفير من الناس أدخل فى باب التجار منهم فى باب المثقفين، برغم أن بعضهم يحلو له أن يدخل نفسه فى باب الثقافة والمشتغل بها. والثقافة منه براء.

---

(١) نرفض تمامًا تسمية أى قول يتحلل من قواعد الوزن والقافية وغيرهما من قواعد، «شعرا»، لأن هذا النوع يعد فيما نرى نوعًا من الإفلاس.

وحين نعمد إلى مخطوط مطبوعة كانت أو مصورة، ونحن مزودون بأدوات التحقيق العلمي الحديث، مجدون في مقارنتها بالنسخ الأخرى الخطية الأقدم منها والأحدث، باذلون الجهد كل الجهد، في أن نرضي ضمائرنا نحو هذا التراث الذي تركه ذلك، المفكر أو ذاك، فهذا «تحقيق تراث».

أما «إحياء التراث» . وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى. فهو أن ننظر إلى تلك الموضوعات أو المشكلات التي أثارها الفيلسوف. نظرة جديدة معاصرة. إذ ليس من المعقول أن تحتفظ المشكلات القديمة بنفس طابعها. وبهذا يكون معنى الإحياء. بعث المشكلات التي أثيرت في عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد، هو منظار العصر الذي نعيش فيه.

ولا يعني هذا محاولة إضفاء معان عليها كانت بعيدة عن أذهان القائلين بها والباحثين فيها، أو محاولة تصفية هذه المشكلات والدراسات، كلا ليس هذا هدفنا. بل إن هدفنا تصحيح النظرة إليها وإعادة تقييمها، بحيث توضع في موضعها الملائم. وكم أخطأ باحثون وما زالوا ـ كما سنرى – في تصورهم لطبيعة هذه المشكلات والدراسات التي خاض فيها مفكرو العرب وغيرهم من قدامى المفكرين.

وعلى كل فإننا نعتقد أن موقف الباحثين في القرن العشرين من مشكلة درست منذ مئات السنين، لابد وأن يختلف عن موقف الباحث فيها منذ قرون بعيدة، اللهم إلا إذا قصدنا بإحياء التراث إعادة طبع أو نشر النصوص القديمة كما هي ونقلها على ورق أبيض بدلا من أصفر، إن هذا ليس بإحياء تراث، بل هو كما قلنا منذ قليل «طبع» أو «نشر» تراث[1].

وأحياء تراث هذا الفيلسوف أو ذاك، يستتبع النقد بل يستوجبه. إذا كان هناك مبرر لهذا النقد. فكل فيلسوف من الفلاسفة إنما هو فرد من أفراد البشر، ولذلك يجب أن تكون صورتنا عنه هي صورة مفكر لا صورة قديس. والمفكر إذا كان لا يعيبه أن يخطئ، فنحن أيضًا لا يعيبنا أن ننقد.

جانب رابع نناقشه في تلك الوقفة، هو موضع التأثر والتأثير. إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم، فإنهم بدورهم قد أثروا في تفكير بعض من جاء بعدهم.

ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف والغلو في كل من الموقفين. موقف التأثر وموقف التأثير. فثابت كل الثبوت أن مفكرينا قد أخذوا كثيرًا من أفكار الأمم التي سبقهم وخاصة اليونان. ولكن ماذا نفعل حيال قوم آثروا الراحة والكسل فانطلقوا يصيحون في كل مكان بأن نظريات مفكرينا إنما تمثل الأصالة كل الأصالة. في الوقت الذي يجب أن يعلموا فيه أن التأثر يعد

---

(١) راجع مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد أغسطس عام ١٩٧١ عن التحقيق العلمي وإحياء التراث. وانظر أيضًا تقديم الأب جورج قنواتي لكتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سيناء» ص ٩ – ١٠.

علامة من علامات الصحة لا المرض، كما أن الأصالة الكاملة من كل زواياها لا وجود لها في الواقع. نقول ماذا نفعل حيال قوم آثروا الكسل. فبدلا من أن يقارنوا هذه الفكرة أو تلك بالأفكار التي سبقها. نجدهم ينادون بأن القول الأحدث إنما هو أصيل كل الأصالة!!! وهنا يفترق الدارس المتخصص فى مجال الفلسفة مثلا والذى يبذل جهده فى المقارنة والبحث فى تاريخ الفكرة أو تاريخ النظرية منذ القديم، يفترق عن هذا الفرد أو ذاك من الأفراد الذين يحلو لهم الطريق الأيسر، طريق الكسالى، وهم يظنون أن فى ذلك إضفاء نوع من المجد حول أسمائهم، ولكنهم فى حقيقة الأمر لا يعرفون عن الفلسفة إلا بعض الكلمات التى يلتقطونها من أفواه الناس التقاطًا كما تلتقط الثمار من أسفل الشجرة لا من فوقها لأن هذا أسهل لهم. هذا عن«التأثر»، أما عن«التأثير» ، فأمره أعجب من ذلك. إننى أقرر الآن بأن إثبات التأثير إذا كان شيئًا لا غبار عليه، فإنه فى بعض المواقف ضرب من الخطأ كل الخطأ، التأثير والمقارنة لا غبار عليهما إذا كانت هناك مبررات قوية وغاية فى الصحة والوثوق أمام الباحث الدارس. أما أن ننطلق فى تيار إثبات التأثير ومحاولة المقارنة حيث لا مجال لتأثير ولا لمقارنة، فإن فى هذا مكمن الخطأ بل الخطر. والفاعل لذلك مثله كمن يصب الماء فى إناء مثقوب. ولا يخفى علينا أى نحو تكون عقلية من يحاول أن يصب الماء فى إناء يعلم مقدمًا أنه إناء مثقوب.!!

حين يقول الغزالى بفكرة من الأفكار كفكرة العادة، نافيًا قانون السببية، يسارع البعض إلى القول بأنه سبق فى القول بذلك ديفدهيوم[1] ، بل إن هيوم عالة عليه! ! كيف هذا؟ والتراث الفكرى والحضارى عند الأول غيره عند الثانى. وإلا كيف نبرر إيمان الغزالى بالمعجزة ونفى هيوم لها. إلا أن الغزالى لم يفعل ما فعل من نفى للسببية إلا لكى يفتح الطريق لإثبات المعجزة. إن هؤلاء القوم يتغافلون عن ذلك بل ربما لا يعرفون أن هيوم لم ينف السببية وإنما قام بتحليلها.

حين يقول المعتزلة بأن الإنسان حر الإرادة. يسارع الجهال[2] إلى القول بأنهم سبقوا فى ذلك الوجوديين!!! فى الوقت الذى يجب أن نعلم فيه أن التراث أيضًا غير التراث والمدلول غير المدلول. بل إن المبتدئ فى الدراسات الإسلامية يعرف كيف استند المعتزلة فيما استندوا إليه إلى جذور ومصادر دينية تتمثل فى آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

حين ينقد ابن تيمية منطق أرسطو، مستندًا فى ذلك فيما نعتقد من جانبنا إلى تراث دينى، يسارع البعض إلى عد ابن تيمية، هذا المفكر التقليدى، رائدًا لكل اتجاه يدعو إلى نقد المنطق

---

(١) عرضنا لأقوال كثير من الكتاب الذين حاولوا عقد الصلة بين الغزالى وهيوم، وانتهينا إلى رفض موقفهم من أساسه (انظر كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٧٦ وما بعدها).

(٢) من مصائب الزمان أن هؤلاء الجهال وأشباه الدارسين هم الذين يصدرون الأحكام على مؤلفات ذوى النزاعات التجديدية.

الأرسطى، وسابقًا فى محاولاته المنطقية. فلاسفة الوضعية المنطقية وغيرهم من فلاسفة محدثين ومعاصرين أخذوا على عاتقهم دحض المنطق الأرسطى!!!

غير مجدٍ فى ملتى واعتقادى بيان التأثير حين لا يكون هناك مبرر للقول به. ومن يحاول ذلك فوقته ضائع عبثًا. وإذا ما أصر قوم على ذلك. فنحن نقول لهم هاتوا أدلتكم التى على أساسها تقولون بهذا التأثير. إن على هؤلاء الذين يحاولون ذلك أن يقدموا أمامنا دليلا واحدًا يستند إلى منطق العقل والمنهج العلمى الدقيق. فى اعتقادى أنهم لن يستطيعوا أن يقدموا لنا برهانًا. بل أقوالا خطابية تستند إلى العاطفة قلبًا وقالبًا.

ونرجو ألا يسارع أحد إلى الاعتقاد بأننا نقيم الحواجز بين فكر وفكر، وبين عصر وعصر. هذا ما لا نسعى إليه لأننا نعلم أن الفكرة تنتقل من مكان إلى مكان أسرع من انتقال النار من جزء إلى جزء آخر من أجزاء المكان. ومن هنا وجب القول بتلك الصلات الفكرية بين شعب وشعب آخر. وإذا كان رجال السفينة رع رقم ١ والسفينة رع رقم ٢ قد حاولوا أن يثبتوا الصلة بين أهرام مصر وأهرام المكسيك، فإننا فى مجال الفكر نفعل ذلك. ولكن الخطأ يكمن كما قلنا أكثر من مرة فى القول بالتأثير دون أن يكون هناك دليل على هذا التأثير.

جانب خامس وأخير من هذه الجوانب، يتمثل فى قضية الشروح، شروح فلاسفة العرب وخاصة ابن رشد، على أرسطو وغيره من قدامى الفلاسفة.

فإذا كنا قد قلنا بأنه من الخطأ النظر إلى فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك بمنظار التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا إن أدى إلى شىء، فإنما يؤدى إلى ضرورة الرجوع إلى هذا الشروح والاعتماد عليها بالدرجة الأولى، إذ لا يخفى علينا أن الكثير من فلاسفة العرب كانوا يعبرون عن الكثير من أفكارهم الحقيقة فى تضاعيف شروحهم على أرسطو بصفة خاصة. ولا نريد الإطالة فى إثارة هذا الجانب، فقد سبق أن دعونا إليه وناقشناه فى مجال آخر[1].

٢ - موضوعات هذا الكتاب وطريقة معالجتنا لها:

بعد إثارة هذه الجوانب التى نعتقد من جانبنا أنها ستؤدى إلى إعادة النظر فى أكثر الأحكام المتصلة بالفلسفة العربية الإسلامية، ننتقل إلى الإشارة إلى الموضوعات التى درسناها فى هذا الكتاب، وذلك من خلال المنهج الذى ندعو إليه، قائلين فى البداية أننا إذا كنا قد التزمنا بالدراسة الموضوعية، فإننا قد أضفنا إلى هذه الموضوعية بعد ذاتيًا يتمثل فى نظرتنا إلى هذه المشكلة أو تلك بمنظار جديد، كما يتمثل أيضًا فى نقدنا لحلول بعض المفكرين ممن تصدوا لدراسة هذه المشكلات. هذه الحلول هى عندنا حرية بالنقد من زوايا عديدة سواء من حيث

---

(١) راجع تصديرنا لكتابنا النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥.

الإطار العام أو من حيث الآراء الفرعية. ومهما يكن من أمر فإن الخلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف، كما أن دارس الفلسفة لا يستطيع أن يفصل ذاته عن هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى يدرسها.

يتضمن الباب الأول فصولا أربعة يعالج كل فصل موضوعًا من الموضوعات الإلهية التى بحث فيها الكندى.

فى الفصل الأول درسنا موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين. وكما أشرنا منذ قليل، انتهينا بعد دراسة هذا الموضوع عند الكندى، إلى القول بأن هذا المجال الذى بحث فيه فلاسفة العرب سواء الكندى أو غيره، أصبح مجالا تاريخيًّا ليس إلا، وهذا يتبين لنا تمامًا إذا عرفنا أنه كانت فى عصر الكندى ظروف سياسية ودينية أدت به إلى محاولة هذا التوفيق وإقامة جسور وقنوات بين الفلسفة والدين.

وعلى هذا فإننا إذا كنا نكتب اليوم عن هذه المحاولة من جانب الكندى.فلسنا نقصد إلا إلى التعرف على جانب من جوانب التراث. ولكن هذا الجانب من التراث ليس ملزمًا لنا، لأنه قد أصبح فيما قلنا فى ذمة التاريخ. شأنه فى ذلك شأن كثير من الدراسات الكلامية وخاصة عند الأشاعرة.

وفى الفصل الثانى من فصول هذا الكتاب درسنا مشكلة حدوث العالم وقدمه.وإذا كان الكندى قد تأثر – فيما نرى – بالتراث الكلامى إلى أكبر حد حين قال بحدوث العالم. فإننا وجدنا من الضرورى الكشف عن صورة النزاع الذى دار بين القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم وذلك قبل أن نعرض لرأى الكندى.

وفى معرض تقييمنا لرأيه. قلنا إن أدلته على الحدوث تقوم فى جوهرها على أدلة جدلية أكثر منها فلسفية. صحيح أنه لم يتابع أرسطو القائل بقدم العالم،ولكن معيار المخالفة. ليس وحده المعيار الصحيح الدقيق. ومن هنا كان واجب الباحثين دراسة رأيه فى هذه المشكلة وتحليله بدلا من التركيز على معيار معين يتمثل فى مدى المتابعة لأرسطو أو مخالفة أرسطو.

وهذا لا يعنى أن القول بالقدم قول صحيح. إذا القول بالقدم قد تعترضه صعاب عديدة أشرنا إليها فى هذا الفصل ونحن بصدد عرض الخلاف بين الرأيين أو القولين.

أما الفصل الثالث فخصصناه لعرض أدلة الكندى على وجود الله، قائلين فى نهايته إن عيب الكندى الأكبر – برغم مجهوده الكبير فى هذا المجال– يتمثل– خاصة فى دليل العناية والغائية – فى ضرب أمثلة تؤيد وجهة نظره متغافلا عن عرض آراء لا تؤيد وجهة نظره كما فعل ابن سينا مثلا فى موقفه فى الغائية. كان واجب الكندى أن يعرض الموقفين إن أراد أن يكتب فى الفلسفة صفحة جديدة، ولكنه لم يفعل.

والفصل الأخير من هذا الباب درسنا فيه موضوع الوحدانية عند الكندى وذلك بعد عرض دراسة المتكلمين لهذا الموضوع، حتى نكشف عن العناصر الكلامية فى رأى الكندى. كما كشفنا - خلافًا لما يفعله بعض الدارسين لفلسفة الكندى - عن الجذور الأرسطية التى استفاد منها الكندى. إن تدليله على وحدانية الله إذا كنا نجد فيه أبعادًا دينية وأبعاد كلامية، فإننا لا نستطيع إلا أن نضيف إلى هذين البعدين، بعدًا ثالثًا هو البعد الأرسطى.

وبانتقالنا من الباب الأول عن الكندى إلى الباب الثانى[1] عن ابن سينا، نكون منتقلين من المجال الميتافيزيقى إلى المجال الفيزيقى. هذا ما فعلناه فى الباب الثانى الذى درسنا فيه الكائنات اللاحية والكائنات الحية عند ابن سينا.

وإذا كان هذا المجال يعد مجالا تدرس فيه الطبيعيات، فإننا بالتالى لا بد أن نتوقع اختلافًا بين المنهج الذى يتبع فى دراسة المجالات الطبيعية. والمنهج الذى يتبع فى دراسة المجالات الإلهية. نجد الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحة، بدلا من الحجج الفلسفية العقلية.

بيد أن ابن سينا لم يتخلص من بعض الجذور الفلسفية الميتافيزيقية وخاصة فكرة الغائية، والتى يصادفها الدارس فى بحثه للمعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان، وهذه كلها موضوعات الفصول الثلاثة الأولى فى هذا الباب. كشفنا النقاب عن كل ذلك، ونقدنا موقف ابن سينا حين كان هناك مبرر للنقد.

أما الفصل الأخير من هذا الباب فخصصناه لدراسة موضوع النفس بكل مستوياتها من نباتية وحيوانية وناطقة. وقد كشفنا عن العناصر التى استفاد منها فيلسوفنا باطلاعه على تراث من

---

(١) كان من المناسب الوقوف وقفة طويلة عند الفارابى، فيلسوف المشرق الكبير وعدم الاقتصار على المواضع القليلة التى أشرنا فيها إليه. إلا أننا آثرنا أن يكون الخيط الذى يجمع بين هذه الدراسات وخاصة موضوعات الباب الأول والباب الثانى هو المقارنة بين مجالين: مجال إلهى اخترنا الكندى نموذجًا له، ومجال طبيعى آثرنا أن يكون ابن سينا نموذجًا له.

وفى الواقع يحتاج الفارابى لا إلى فصل من كتاب، بل إلى دراسة شاملة نحن الآن بصدد الانتهاء منها ونرجوها أن تسد فراغًا عجيبًا فى المكتبة الفلسفية العربية. نعم فراغ عجيب وخاصة بالنسبة لهذا الفيلسوف العميق التفكير الذى تتلمذ عليه كثير ممن جاء بعده من فلاسفة العرب.

وإذا استثنينا الدراسة الممتازة التى قام بها الدكتور مدكور عن الفارابى:

La place d,Al farabidans l,ecole philosophique Musulmane, paris 1934

شاملة والفصول التى كتبها فى كتابة «فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» لم نجد دراسات دقيقة بل متناثرة وأكثرها لا يستحق منا جهد الحديث عنها.

أما فى مجال التحقيق فما زالت بعض كتبه لم تحقق التحقيق العلمى الدقيق، بل أقتصر على طبع بعضها طبعة رديئة. ولعل من أهم ما حقق تحقيقًا دقيقًا كتابه إحصاء العلوم الذى قام بتحقيقه الدكتور عثمان أمين. يضاف إلى ذلك المجهودات الكبيرة التى يقدم بها صديقنا الدكتور محسن مهدى وزميلنا الدكتور فوزى تجار فى مجال تحقيق كتب الفارابى ونشرها نشرًا علميًا ممتازًا (راجع مئات الصفحات التى كتبناها عن الفارابى فى كتابنا: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، وكتابنا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل.

سبقوه. وبينا مدى اختلافه عن أفلاطون وأرسطو. وإذا كنا قد نقدنا دراسات ابن سينا النفسية. وأظهرنا أخطاء لا حصر لها فى دراساته هذه، فإن هذا كان التزامًا منا بمنهج محدد. فهو مفكر وليس بقديس. وهو قد أخطأ، وواجبنا أن نضع آراء على مشرحة النقد.

بقى من موضوعات هذا الكتاب، ما تضمنه الباب الثالث، وهو الباب الأخير. سيجد القارئ أن هذا الباب الذى جعلنا عنوانه «بين الفلاسفة والغزالى» قد تضمن دراسة موضوعين هما «العلم الإلهى» و «المعاد».

العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى هو موضوع الفصل الأول.وإذا كنا قد قلنا بأنه قد آن الأوان لأن نعيد النظر فيمن يقال عنهم إنهم فلاسفة،فإننا التزامًا منا بما قلنا، ولكن نثبت أن أكثر آراء الغزالى لا تخرج عن كونها نوعًا من فكر الأشاعرة مضافًا إليه فكر صوفى يحاول عبثًا تحطيم أسس المعرفة العقلية لكى نثبت ذلك خصصنا جزءًا من هذا الفصل حللنا فيه رأى المتكلمين فى هذا المجال وذلك قبل أن نعرض رأى الفلاسفة وخاصة ابن سينا ثم رأى الغزالى. وعلى الدارس أن يقارن بين رأى المتكلمين من جهة ورأى الغزالى من جهة أخرى حتى يستطيع أن يتخذ موقفًا مما نقول الآن. فنحن لا نهاجم الغزالى إلا ولدينا الأدلة على ما نذهب إليه.

ونود أن نشير إلى أننا فى دراستنا لمشكلة العلم الإلهى، والتزامًا منا بما ندعو إليه من إحياء التراث، قد نبهنا إلى أن نتجاوز ذلك الطبع الجدلى فى دراستها، وهو ذلك الطابع الذى تمثل فى الحوار بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه الصفة وغيرها من صفات الله، وهل هذه الصفات عين ذاته أم أنها زائدة على الذات.

نعم تجاوزنا ذلك الطابع الذى يمثل قالبًا جدليًا كلاميًا مغلقًا، ونظرنا إليها من خلال منظور فلسفى يمثل بطبيعته الانفتاح لا الانغلاق لأنه يقوم على البرهان. منظور يربط بينها وبين عيرها من المشكلات وخاصة مشكلة الخير والشر.وعلى الذين يحصرونها حول التساؤل عن كونها عين الذات أم هى زائدة على الذات أن يتساءلوا ما امتد بهم العمر. عسى أن يصلوا إلى حل. ويقينى أنهم لن يصلوا.

آن لنا الآن أن ننتقل إلى الفصل الثانى والأخير من هذا الباب وموضوعه المعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى. وكما فعلنا فى الفصل الأول، فعلنا فى هذا الفصل. فبعد تمهيد بينا فيه أهمية المشكلة . عرضنا لرأى المتكلمين. حتى يزداد القارئ يقينًا بعد أن يقارن بين رأى المتكلمين ورأى الغزالى. من قولنا عن الغزالى إنه استقى أسس رأيه من الأشاعرة. ثم عرضنا لرأى الفلاسفة وخاصة ابن سينا حتى يسهل علينا فهم نقد الغزالى لهم. وأخيرًا حللنا رأى الغزالى فى هذا الموضوع رابطين بين موقفه من السببية وموقفه من الخلود.

نرجو بعد هذا كله، أن نكون قد سبرنا غور نماذج من مذاهب بعض فلاسفة المشرق. ويقيني أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من فلاسفة العرب، قد قاموا بجهود جبارة في ميدان المعرفة الفلسفية، وبذلوا أقصى جهدهم في تنسيق حديقة رائعة من المعرفة الغزيرة ببراعة دقيقة. وواجبنا نحن أن نحافظ على هذه الحديقة وما فيها من ثمار لا أن نستخف بها. وإذا كنا قد اختلفنا معهم في كثير من الآراء التي ذهبوا إليها فإننا لا ننفي استحقاق من التزم منهم بالمنهج الفلسفي. أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها.

ومن جانبي أقول إنني مازلت أحمل مصباح ديوجانس لأنير به تلك الجوانب التي ما زال يكتنفها الغموض والظلام. وذلك من خلال منهج نرجو أن يجد صداه لا أن يظل في فراغ كهذا الفراغ الذي يترامى أمامي الآن في سكون الليل.

والله هو الموفق للسداد.

مدينة نصر في ٢٧ مايو عام ١٩٧٢م

عاطف العراقي

الباب الأول

الجوانب الإلهية فى فلسفة الكندى

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى.

الفصل الثانى : مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الكندى.

الفصل الثالث : وجود الله عند الكندى.

الفصل الرابع : الوحدانية عند الكندى.

تقديم

سنحاول فى البـاب الأول مـن كتابنـا هـذا، دراسـة أربعـة مجـالات تعـد داخلـة فـى إطـار الإلهيات، أو على الأقل ترتبط بها بصورة أو بأخرى.

سنحلل موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين. إذا أنه من الموضوعات الهامة التى بحـث فيـها أكثر فلاسفة العرب، والكندى أول هؤلاء الفلاسفة.

سنبحث أيضًا فى مشكلة حدوث العالم وقدمه، وسنقف عند أدلة المتكلمين وأدلة الفلاسـفة، على اعتبار أن هذه الأدلة تمثل نوعًا من الجدال بين فريق المتكلمين من جهـة وفريـق الفلاسـفة من جهة أخرى. وهم الذين أيدوا إلى حد كبير القول بقدم العالم.

أما الكندى فقد ارتضى لنفسه القول بحدوث العالم لا قدمه.

سندرس أيضًا أدلة الكندى على وجود الله وسنجد أنه بذل فى ذلك جهدًا كبـيرًا تمثـل فـى قوله بأكثر من دليل على وجود الله تعالى.

وذا كان الكندى قد قدم أدلة على وجود الله، فإنه درس موضوع الصفات الإلهية، وقد ركزنا على صفة الوحدانية، إذا أنها أهم الصفات التى يبـدأ المتكلمـون والفلاسـفة عـادة ببحثـها بعـد تقديم أدلتهم على وجود الله. وقد حاولنا إبراز المصادر الإسلامية والأرسطية التى اعتمـد عليـها الكندى فى تدليله على الوحدانية.

الفصل الأول

التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية

- أسباب عامة دفعت الكندى إلى التوفيق(آيات القرآن)
- أسباب خاصة دفعت الكندى إلى التوفيق
- جانب دفاعى يعد القسم الأول من قسمى التوفيق عند الكندى
- جانب يفرق فيه الكندى بين طربق وهبى إلهامى وطريق إكتسابى
- نقد لمحاولات فلاسفة العرب فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة

«وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها. وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى. وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا».

(ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣)

التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى

أولاً - تمهيد:

نكاد نقول إن دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة أو بين الفلسفة والدين، قد استنفد من الفلاسفة والمفكرين العرب جهدًا كبيرًا. فهم قد اهتموا بدراسة هذه المسألة اهتمامًا عظيمًا، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو، وجدوا فى هذه الفلسفة بعض الآراء التى قد تبدو مخالفة لآراء الشريعة الإسلامية. ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية. فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض فى موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات العلاقة بينهما. أى العلاقة بين الحكمة الفلسفية والشريعة الدينية.

حاول فلاسفة العرب إذن، التوفيق بين الفلسفة والدين،وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر، فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإن ليس حقيقيًا، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما.

نقول إن هذه المشكلة كانت من المشكلات الفلسفية والدينية التى خاض فيها كل فلاسفة العرب تقريبًا.فهى إذا كانت قد بحثت من جانب الكندى - كما سنرى بعد قليل - فإنها قد بحثت أيضًا من جانب الفارابى وابن سينا على صورة أو أخرى من الصور العديدة.

بل قد بحث فيها أيضًا فلاسفة المغرب الإسلامى كابن طفيل وابن رشد.فإذا كانت هذه المشكلة تعد هامة بالنسبة لفلاسفة المشرق، إلا أنها كانت بدورها هامة بل أكثر أهمية، بالنسبة لفلاسفة المغرب الإسلامى، أى فلاسفة بلاد الأندلس فى تلك الفترة. وقد يكون مرد ذلك هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة، حتى اعتقد أنها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف.

فتاريخ الفلسفة العربية يحدثنا بأن ابن طفيل مثلا وكذلك ابن رشد من فلاسفة المغرب الإسلامى الذين بحثوا فى هذا الموضوع. وإذا كان ابن رشد مثلا آخر فلاسفة العرب، قد استفاد من محاولات فلاسفة المشرق كالكندى والفارابى وابن سينا، فإنه أيضًا قد استفاد من معاصره ابن طفيل.

فإذا رجعنا مثلا إلى كتاب ابن طفيل «حى بن يقظان» وجدناه يشير إلى الغزالى وينقده نقدًا سريعًا. ولكنه يسعى بدوره كفيلسوف عربى. إلى الجمع بين الفلسفة والدين، وكان حريصًا على الجمع بينهما. وإن لم يكن الهدف الأول والأساس من كتابه «حى بن يقظان» الجمع بين الفلسفة والدين[1].

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك: كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٦٨ وما بعدها. نشر دار المعارف بالقاهرة.

نخلص من هذا التمهيد إلى القول بأن أكثر فلاسفة ومفكرى العرب قد خاضوا فى دراسة موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ونريد الآن أن ندرس محاولة الكندى. فما هى الأسباب التى دفعت الكندى إلى دراسة هذه المسألة؟ وكيف حاول التوفيق بينهما؟

ثانيًا - الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين:

١ - أولى هذه الأسباب نجده عند الكندى وعند غيره من فلاسفة العرب أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر والبحث فى جنبات الكون.

والواقع أننا نجد فى القرآن آيات كثيرة فى هذا المجال. مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء﴾ وقوله تعالى: ﴿أفى الله شك فاطر السموات والأرض﴾ وقوله تعالى: ﴿ويتفكرون فى خلق السموات والأرض﴾ وقوله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت) وقوله تعالى: ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾.

آيات عديدة إذن تحث على النظر والبحث فى جنبات الكون سمائه وأرضه. وهذا قد دفع الكندى وغيره من فلاسفة العرب إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين.

٢ - ثانى هذه الأسباب أو الدوافع التى حملت الكندى على التوفيق بين الحكمة والشريعة، أن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانًا فى عصره نظرة شك وارتياب. فالكندى - فيما يقول المؤرخون - قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكل الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة.

ولا يخفى علينا أن الحياة الفكرية فى عصر المأمون، كانت غيرها فى عصر المتوكل، فالمأمون قد انتصر للمعتزلة اللذين هم أقرب إلى الفلاسفة. أما المتوكل فكان على خلاف ذلك. لقد ساند أهل السنة ومن هنا وجد الكندى واجبًا عليه - وقد عاش فترة فى حياته فى عصر المتوكل - أن يدافع عن النظر العقلى الفلسفى، أى تلك البحوث والدراسات التى يقوم بها الفلاسفة.

٣ - ثالث هذه الأسباب، أن الكندى - فيما يقول ابن أبى أصيبعة فى كتابه «طبقات الأطباء» - قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة. والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشىء ما، وفى نفس الوقت يكون حريصًا على الاشتغال به وعدم تركه، لابد أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التى يدرس فيها المسألة، مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين.

فابن النديم مثلا فى كتابه «الفهرست» يقول إن من بين مؤلفات الكندى رسالة «فى إثبات الرسل« ورسالة أخرى «فى نقض مسائل الملحدين».

هذه هى الأسباب التى نراها قد دفعت الكندى لمحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة.

والواقع أننا لو رجعنا إلى المؤلفات التى تركها الكندى لنا، وجدنا العديد منها يهتم بدراسة هذه المسألة من جانب أو من آخر. إما بصفة عامة، وإما عن طريق البحث فى التفصيلات.

ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية، تناولتا دراسة هذه المسألة، وهما «رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة» ورسالته «فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة».

ولا يعنى هذا أن دراسة هذه المسألة عنده تعد محصورة فى هاتين الرسالتين فقط، بل إنه فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين. نراه فى رسائل غيرها يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع مثيلاتها فى الفلسفة، أى لكى تقترب الفلسفة من الدين، وذلك يتضح بصفة خاصة فى رسالته عن «سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل».

ونستطيع أن نقول إن الرسالة الأولى وهى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى تمثل موقفه الدفاعى عن الفلسفة كما سنرى. أما رسالته الثانية وهى «كمية كتب أرسطوطاليس» فتقوم فكرتها فى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين،على التميز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة، وسنرى هذا واضحًا تمامًا بعد قليل.

ثالثًا - جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى:

فى الصفحات الأولى من رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، نطالع تمهيدًا يحاول فيه الكندى إبعاد الاتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها. وبيان وجه الحاجة إليها. لكى ينتهى من ذلك إلى بيان اتفاق الشريعة والحكمة. والمقارن بين أقوال الكندى فى هذا المجال، وأقوال ابن رشد، فى تبرير الاشتغال بدراسة كتب الفلاسفة اليونانيين، يلاحظ تقاربًا بينهما فى بيان مبررات النظر فى كتاب القدماء، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وصراحة من الكندى.

ونستطيع من جانبنا الكشف عن أهم العناصر الموجودة فى رسالته إلى المعتصم بالله، تلك الرسالة التى تمثل كما قلنا موقفه الدفاعى عن الفلسفة. وسيتضح لنا كيف سيحاول الكندى جهده التوفيق بين الفلسفة والدين.

١ - تعد صناعة الفلسفة، التى تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسماها مرتبة. وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق، وفى عمله العمل بالحق[1].

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٩٧ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده.

معنى هذا أن الكندى يدافع عن الاشتغال بالفلسفة أو الحكمة.بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصد منها نظريًا كان أو عمليًا. من المقاصد النبيلة.

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان الفيلسوف يسعى نظريًا إلى إصابة الحق،ويسعى من جهة العمل، أن يعمل بالحق الذى يدركه بالنظر، فأنه لا يستطيع واحدًا من المهاجمين أن يطعن فى الاشتغال بعلوم الحكمة. طالما أن الغرض نظريًا والغرض عمليًا، من الأغراض الحقة المشروعة[1].

٢ – إذا كان غرض الفيلسوف إصابة الحق، فإننا لا نجد مطلوباتنا من الحق – فيما يقول الكندى – من غير علة. وعلة وجود كل شىء وثباته، الحق[2].

ويحاول الكندى توضيح ذلك بقوله إن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطرارًا موجود إذن لإنيات موجودة.وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة، الفلسفة الأولى: أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة الأولى أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًا إذا نحن أحطنا بعلم علته[3].

ونريد أن نسأل الآن : ما السبب فى محاولة الكندى رفع الفلسفة الأولى فوق مرتبة غيرها من العلوم؟

نستطيع أن نقول إن هناك سببان رئيسيان : السبب الأول يمكن فى متابعة الكندى لأرسطو فى هذا الجانب. والسبب الثانى هو أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وبين الشريعة، التى يشتغل بها الفقهاء، نظرًا لأن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب يصطبغ بالصبغة الدينية. ولا أدل على ذلك من ان فلاسفة العرب. يطلقون على الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. علم الإلهيات.

السبب الأول إذن يتمثل فى متابعة الكندى لأرسطو. نوضح ذلك بالقول بأن أرسطو إذا كان يعلى فى شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة، فإنه بدوره يعلى من شأن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على غيرها من العلوم النظرية أو العملية.وهذه النظرية الأرسطية قد أثرت فى فلاسفة العرب.

وهذا السبب الأول يرتبط بالسبب الثانى الذى ذكرناه منذ قليل. بمعنى أن الفلسفة الأولى أو الإلهيات إذا كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة. فإن هذا يؤدى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة

---

(١) راجع مقالتنا: الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندى – مجلة الفكر الإسلامى – بيروت – عدد ٩ السنة الثانية ص ٦٤ وما بعدها.

(٢) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٩٧.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧ – ١٠١.

والاشتغال بها، طالما أن موضوع الإلهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب – فيما يزعم الكندى – مع الموضوعات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء..

٣ – من الأشياء الضرورية والواجبة ألا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة. إنهم أفادونا إفادات كبيرة.إنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية. تلك المطالب التى لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة.

يقول الكندى: «فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا. لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك»[1].

هذا ما يقوله الكندى لكى يبرر فكرته. ولكى يؤكد لنا أنه من الواجب علينا أن نشكرهم لا أن نذمهم هؤلاء الذين داوموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها بحيث يكون من الصحيح – فيما يقول الكندى – أن نقول مع أرسطو: ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق. إذ كانوا سبب كونهم. فضلا عن أنهم سبب لهم، وإذا هم سبب لنا إلى نيل الحق.

٤ – إذا قيل إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا، أى من بلاد اليونان، فإننا يجب ألا نستحى من استحسان الحق من أين أتى، أى حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا.

وفى هذا القول من جانب الكندى رد على ما كان يشاع أحيانًا، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت إلينا من بلاد غريبة وبعيدة عنا.

كما أن فى هذا القول مبدأ هام. إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة،وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية.كما تتضح أهميته حين ندرك أن من أسباب الهجوم على المنطق مثلا وهو آلة الفلسفة فيما يرى الإسلاميون، أنه أتى من اليونان.

ولا شك أن هذه الدعوة قد أثرت فى الفيلسوف الأندلسى ابن رشد. فنحن حين ندرس رأيه فى العلاقة بين الفلسفة والدين، نجده يقول : إذا كان كل ما يحتاج إليه النظر فى أمر المقاييس العقلية، قد فحص عنه القدماء أتم فحص فينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم،

---

(١) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ص ١٠٢.

وننظر فيما قالوه من ذلك. فإن كان كله صوابًا قبلناه منـهم، وإن كـان فيـه مـا ليـس بصـواب نبهنا عليه[1].

٥ - ولكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها؟ يعتقد الكندى أنـه مـن واجـب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها، بحيث نتقى سوء التأويل الذى يقوم به أهل الغربة عن الحق فيما يقول الكندى.

إن هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن حقائق الفلسفة، يجب عليـهم أن يبحثـوا فيـها. يقـول الكندى: وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها. وذلك أنهم لا يخلـون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولا يجب. فإن قالوا إنه يجب. وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب. وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وإن يعطوا على ذلك برهانًا[2].

وواضح أن الكندى فى هذا الجزء من رسالته يهاجم مسلك رجال الدين أو الفقـهاء وينقدهـم. وقد يكون من أسباب ذلك ما لحقه من أذى بسبب اشتغاله بالفلسـفة - كمـا سـبق أن ذكرنـا - فهم من أهل الغربة عن الحق «وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير اسـتحقاق لضيـق فطنـهم عـن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الـرأى والاجتـهاد فـى الأنفـاع العامـة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفة أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عـن نيلـها وكـانوا منـها فـى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئة الواترة ذبًا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأن من اتجر بشىء باعـه، ومـن بـاع شيئًا لم يكن له فمن اتجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرًا»[3].

بعد دفاع الكندى عن الفلسفة فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى وتبريره الاشتغال بها، ورده على من يسيئون الظن بها، يحاول أن يبين لنا أن المسائل التى تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل. فهو يقول: «لأن فى علم الأشياء بحقائقها علـم الربوبيـة وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحـتراس منه. واقتناء هذه جميعًا هو الذى أتـت بـه الرسـل الصادقـة عـن الله جـل ثنـاؤه. فـإن الرسـل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضـائل المرتضـاة عنـده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها»[4].

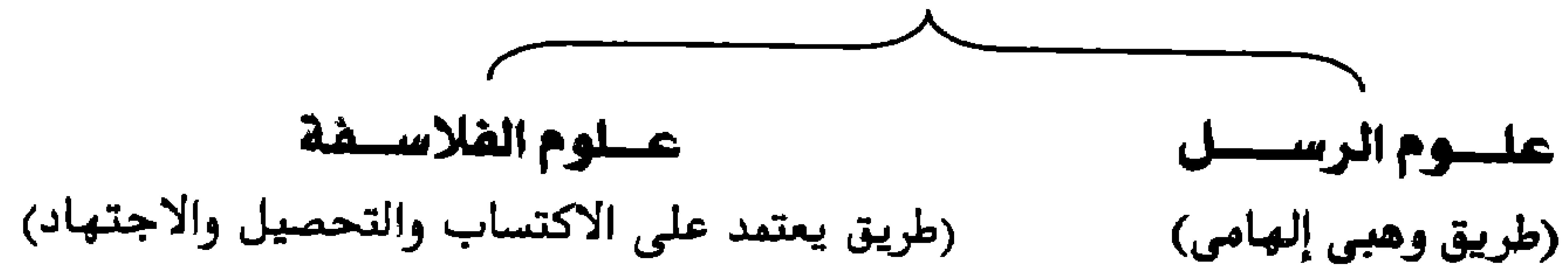
---

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة فى الاتصال ص ٤ - ٥.

(٢) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ١٠٣ - ١٠٥.

(٣) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٤) المصدر السابق. ص ١٠٤.


نوعا العلوم
علوم الرسل
(طريق وهبى إلهامى)
علوم الفلاسفة
(طريق يعتمد على الاكتساب والتحصيل والاجتهاد)

شكل رقم ١

هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه أيضًا بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة.

بيد أننا لا بد أن نتساءل إذا أردنا دراسة كل جوانب آراء الكندى فى هذا المجال، أى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين، هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين؟ أى هل الطريق الذى يسير فيه الفلاسفة هو نفس الطريق الذى يسلكه الأنبياء، أم أن هناك فرقًا بين العلم الإلهى من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى؟

فى الواقع نجد الكندى يطلعنا على فرق، وفرق جوهرى بينهما. ولكن ما هو هذا الفرق الجوهرى؟

إذا رجعنا إلى رسالة الكندى «فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة»، وجدناه بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذى نجده عند أرسطوطاليس، يتحدث عن علوم إلهية، أى علوم الأنبياء التى لا تأتى - فيما يقول - عن طريق التحصيل والاكتساب، بل عن طريق الإلهام الإلهى. ومعنى هذا أن هناك فرقًا جوهريًا ينبهنا إليه الكندى بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما أو فى المصدر الذى يتلقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم.

نوضح ذلك بالقول بأن الكندى يذهب إلى أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان، بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى، عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته.

هذه العلوم تعد - فيما يرى الكندى - خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجئ علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتى خلال الزمان[1]. (انظر شكل رقم ١ص٣٩).

ومن الواضح أن الطريق إلى اكتساب هذه العلوم يختلف عن طريق علوم الأنبياء. يقول الكندى فى رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس: «فأما الرسل فلا بشئ من ذلك، بل بإرادة مرسلها جل وتعالى بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره، تستيقن العقول أن ذلك من عند الله جل وتعالى».

ويحاول الكندى - كما سنرى بعد قليل - ضرب بعض الأمثلة لتوضيح مقصوده. وهو أن ما يأتى به الرسول عن طريق وهى إلهامى، لا يتأتى للفيلسوف إلا بالاكتساب والتدريب وطول البحث. بل إن الفيلسوف قد لا نجد عنده إجابات عن مسائل أجاب عنها الرسل فى إيجاز وإحاطة شاملة بالمطلوب.

---

(١) الكندى: رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس ص ص ٣٧٢.

إنه يضرب مثالا لذلك بإجابة الرسول ﷺ عن الذين سألوه: من يحيى العظام وهى رميم؟ والمتأمل فيما أورده الكندى فى هذا المجال. يجد أن قدم لنا تفسيرًا حاول فيه بيان الخصائص التى تمتاز به العلوم الإلهية والتى لا نجدها متمثلة فى علوم الفلاسفة، أى تلك العلوم البشرية الإنسانية.

يقول الكندى: فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته عملها الطويل الدؤوب فى البحث والتروض، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبى ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله، إذ هو بكل شىء عليم لا أولية له ولا تقضيًا بل سرمدًا أبدًا، إذا تقول وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه، صلوات الله عليه : يا محمد «من يحيى العظام وهى رميم»؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة، فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه: ﴿قل يحيها الذى أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم﴾ إلى قوله : ﴿كن فيكون﴾ : فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميمًا، أن تكون أيضًا. فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه، فأما عند ربهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التى أبدعت ممكن أن تنشئ ما أدثرت. وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلا عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطرارًا، بعد أن يكن، فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضًا، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية فممكن أيضًا أن تصير حية، بعد إذ هى لا حية. ثم بين أن كوّن الشىء من نقيضه موجود. إذ قال: ﴿الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا، فإذا أنتم منه توقدون﴾. فجعل من لا نار نارًا، أو من لا حار حارًا، فإذن إذ الشىء يكون من نقيضه اضطراراً. فإن الحادث. إن لم يكن يحدث من غير نقيضه، وليس بين النقيضين واسطة، أعنى بالنقيض هو ولا هو. فالشىء إذن يحدث من ذاته. فذاته إذن ثابتة أبدًا لا أولية لها[1].

ومن هنا نجد الكندى حريصًا على التنبيه إلى ما تتميز به علوم الأنبياء عن علوم الفلاسفة. دليل هذا قوله : فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تجئ بعد أن تصير رميمًا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن الشىء يكون من نقيضه، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية[2].

---

(١) الكندى: رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٦.

رابعًا - تقييم محاولات التوفيق عند الكندى وغيره من الفلاسفة :

ننتهى من هذا إلى القول بأن الكندى قد حاول جهده التوفيق بين الفلسفة والدين. ولكن هـذا التوفيق لم يمنعه من بيان الفروق بين علوم الأنبيـاء وعلـوم الفلاسـفة. إن هنـاك فروقًـا جوهريـة بينهما ينبهنا إليها الكندى. وإذا كان فى هذه الفروق ما يشـعرنا بـاختلاف طريـق الديـن عـن طريق الفلسفة، فإنها مع ذلك لا تؤدى إلى استبعاد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما فى وئام واتفاق مع بعضهم البعض، وذلك إذا أدخلنا فى الاعتبار ما سبق أن ذكرناه من نقض الكندى لآراء المهاجمين للفلسفة والمشتغلين بها.

وعلى كل فإننا نود أن نشير من جانبنا إلى أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين سـواء عنـد الكندى أو عند غيره من الفلاسفة الذين بحثوا فيها، إنما هى مشكلة تاريخية، أى كانت هناك أسـباب معينـة فـى وقتـها دفعـت إليـها. وليـس مـن المناسـب،بعـد أن زالـت تلـك الأسـباب التاريخية، أن يخصص المفكر مبحثًا من. مباحثه الفلسفية، لمحاولة التوفيق بين جانب فلسفى وجانب دينى.

وإذا كنا نكتب الآن عن هذه المحاولة من جـانب الكنـدى، فليـس هدفنـا إلا التعـرف علـى جانب من الجوانب الخاصة بتراث الكندى. ولكن هذا الجانب من التراث ليس ملزمًا لنا، لأنه قد أصبح فى ذمة التاريخ.

قلنا هذا منذ أعوام طويلة، ونكرر قولنا الآن رغم ما ثار حوله من جدال وسوء فهم. ولم نقصد من قولنا إلا فتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف، ولكن ماذا نفعل حيال قوم حاولوا فهم ما قلناه على معنى غير المعنى الذى قصدناه، ومدلول يخالف المدلول الذى أكدنا على القول به !!!

نضيف إلى ذلك قولنا، بأننا لو تعمقنـا فـى محـاولات التوفيـق التـى أتـى بـها كـل فلاسـفة العرب، فإننا نجد بعضًا منها منحازًا إلى الجانب الدينى على حساب الفلسـفة،وبعضـها الآخـر منحازًا إلى الجانب الفلسفى على حساب الدين. كل هذا فيما نرى لا طائل ولا ثمرة من ورائـه. وخير لنا فيما نعتقد، إذا نظرنا إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته كفكر فلسفى، أن نوجه اهتمامنا نحو استخلاص ما فى مذاهب الفلاسـفة مـن جوانـب عقليـة دقيقـة، بـدلا مـن التركيز علـى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين[1].

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩١.

الفصل الثانى

مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الكندى

ويتضمن هذا لفصل العناصر والنقط الآتية :

- آراء حول القدم والحدوث.
- الجدال بين فريق المتكلمين من جهة والفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بقدم العالم من جهة أخرى.
- احتمالات الحدوث والقدم.

(١) حدوث الذات والصفات.

(ب) قدم الذات والصفات.

(جـ) قدم الذات وحدوث الصفات.

(د) قدم الصفات وحدوث الذات(مجرد افتراض).

(هـ) الوقوف موقف الشك حول هذا المجال.

- حجج تؤبد القول بحدوث العالم تدور حول فكرة التناهى.
- حجج تؤيد القول بقدم العالم تدور حول فكرة التعطيل.
- ذهاب الكندى – مخالفًا لأرسطو – إلى القول بحدوث العالم.
- تقييم محاولة الكندى.

«الانتهاء إلى زمن محدود، موجود. فليس الزمان متصلا مما لا نهاية له، بل من نهاية اضطرارا. فليست مدة الجرم بلا نهاية، وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل».

(الكندى: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ٢٠٦ من رسائل الكندى الفلسفية جزء ١)

مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الكندى

أولاً - الصراع بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث:

تعد هذه المشكلة من المشكلات الهامة التى دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة سواء منهم فلاسفة اليونان كأرسطو أو فلاسفة العرب كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد.

وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد اختلفوا حول القول بقدم العالم وحدوثه، فإن الاحتمالات فى هذا المجال لا تزيد على أربعة. فإنه - أى العالم - إما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو بالعكس أى محدث الذات قديم الصفات. بالإضافة إلى احتمال خامس يعد سلبيًا، لأنه يتمثل فى التوقف فى الأقسام السابقة وعدم القطع بواحد منها. وهو قول جالينوس الذى حكى عنه أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه، لبعض تلاميذه: اكتب عنى ما علمت أن العالم قديم أو حادث[1]. (انظر الشكل رقم ٢ ص(٥١).

ولكى نستطيع فهم آراء الكندى حول هذه المشكلة، نود قبل ذكر آرائه حول القدم والحدوث، أن نبين كيف يدور الصراع بين أهل القدم وأهل الحدوث، بين المتكلمين من جهة، والفلاسفة القائلين بقدم العالم من جهة أخرى، إذ أن الكندى قد استفاد من حجج المتكلمين فى ترجيحه القول بحدوث العالم كما سنرى.

إذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى أن ماعدا الله مسبوق بالعدم سبقًا زمانيًا،فإن الفلاسفة ذهبوا إلى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم إلاسبقًا بالذات[2].

وإذا كان الفلاسفة يرون امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، أى يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت. فإن المتكلمين يقولون إن هذا لا يدل على قدم شىء بعينه من العالم، لا الأفلاك ولا غيرها، وإنما يدل على أنه لم يزل فعالا. وإذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه. أو مفعولات حادثة شيئًا بعد شىء، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة. مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن[3].

وقد ساق المتكلمون حججًا عديدة. منها، يعتمد على فكرة التناهى : تناهى الزمان وتناهى الأشخاص. وفيما يلى أهم حججهم التى تستند إلى فكرة التناهى :

---

(١) قمنا بتفصيل جوانب هذه المشكلة بين الغزالى وابن رشد وكشفنا عن الاحتمالات الخمسة حول الحدوث والقدم، فى كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٨١، وما بعدها.

(٢) شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٣ (الإلهيات) ص ٥٤ - ٥٥. (٢) منهاج السنة النبوية لإبن تيمية ج١ ص ٣٦.

(٣) منهاج السنة النبوية لإبن تيمية ج١ ص ٣٦.

(أ) كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان، كل ذلك متناه ذو أول. ونحن نشاهد ذلك حسًا وعيانًا. إذا أن تناهي الشخص ظاهر بمساحته، بأول جرمه وآخره، وأيضًا بزمان وجوده. وتناهي العرض المحمول ظاهر بين بتناهي الشخص الحامل له. وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي، وفناء كل وقت بعد وجوده واستئناف آخر يأتي بعده فكل زمان نهايته الآن، وهو حد الزمانين، فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء للمستقبل. وهكذا يفنى زمان ويبتدئ آخر. وكل جملة من جمل الزمان مركبة من أزمنة متناهية ذات أوائل. وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل، ليس شيئًا غير أجزائه. إذ الكل ليس شيئًا غير الأجزاء التي ينحل إليها، وأجزاؤه متناهية ذات أوائل، فالجمل كلها متناهية ذات أوائل. والعالم عبارة عن هذه الجمل. وعلى هذا فالعالم كله متناه ذو أول، إذ كل أجزائه لها أول، وليس هو شيئًا غير أجزائه[1]. وهذه الجزئيات متناهية حادثة، وكل ما هذا شأنه فهو حادث، فالأجسام حادثة[2].

فإذا طبقت تلك الفكرة على القول بالعدم السابق للوجود، قيل إن الله لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شئ عنه. ولولا هذا لكانت هناك أحوال متجددة من أصناف شيء في الماضي لا نهاية لها، موجودة بالفعل. لأن كل واحد منها وجد، فالكل وجد. فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود. وذلك محال[3].

وهكذا يحاول المتكلمون إثبات عدم خلو العالم عن الحوادث. وأن ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث. وإذا ثبت حدوثه. كان افتقاره إلى المحدث من المدركات الضرورية[4]. وفي هذا ربط بين القول بحدوث العالم وبين الوصول إلى محدث للكون.كما ذهب إليه الكندى قبل الغزالي[5].

(ب) كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته. ومعنى الطبيعة وحدها. أنها القوة التي في الشيء. فتجرى بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه. وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة. إذ ما لانهاية له فلا إحصاء له ولاحصر. دليل هذا أن معنى الحصر والإحصاء إنما هم ضم ما بين طرفي المحصي المحصور. والعالم موجود بالفعل. وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة، فهو ذو نهاية. فالعالم كله ذو نهاية. سواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة. فما لانهاية له لاسبيل إلى وجوده بالفعل. وكل ما لا يوجد إلا بعد

---

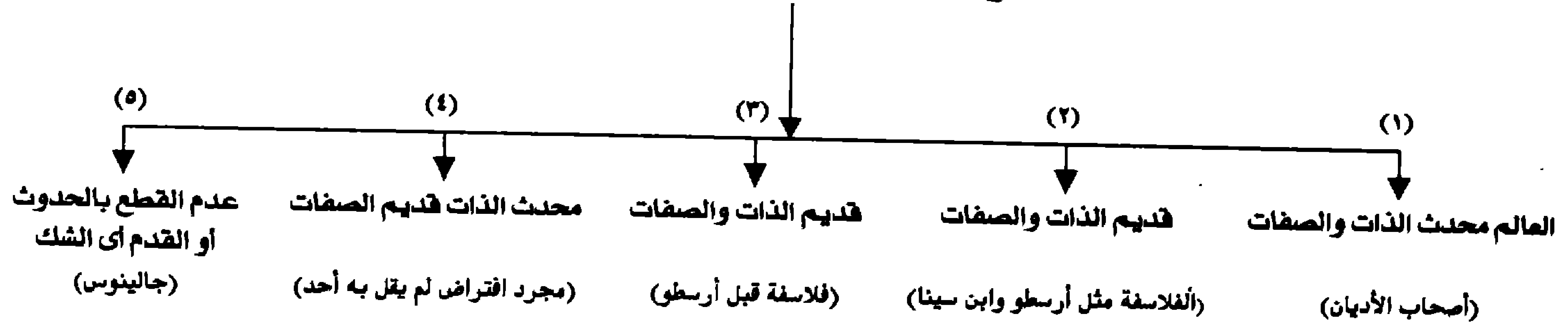
(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل جـ ١ ص ١٤ - ١٥.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٨٨.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات جـ ٣ (الإلهيات) ص ٥٣٥ - ٥٣٦.

(٤) الغزالي: قواعد العقائد من إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٥) الفصل الثالث من الباب الأول.


آراء حـول الحـدوث والقـدوم
(١)
العالم محدث الذات والصفات
(أصحاب الأديان)
(٢)
قديم الذات والصفات
(الفلاسفة مثل أرسطو وابن سينا)
(٣)
قديم الذات والصفات
(فلاسفة قبل أرسطو)
(٤)
محدث الذات قديم الصفات
(مجرد افتراض لم يقل به أحد)
(٥)
عدم القطع بالحدوث
أو القدم أى الشك
(جالينوس)

شكل رقم ٢

ما لا نهاية له. لاسبيل إلى وجوده أبدًا. إذ أن وقوع البعدية فيه هو وجود نهاية له وما لا نهاية له فلا بعد له[1].

(جـ) ما لا نهاية له لا سبيل إلى الزيادة فيه. إذ معنى الزيادة هو أن تضيف إلى ذى النهاية شيئًا من جنسه يزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته. فإذا كان الزمان لا أول له، يكون به متناهيًا فى عدده الآن، فإن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتى من الأزمنة منه، فإنه لا يزيد ذلك فى عدد الزمان شيئًا.

وأيضًا لا شك فى أن ما وقع من الزمان ووجد من الزمان إلى يومنا هذا، مساو لنا فى يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكوسًا، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان. والمساوى لا يقع إلا فى ذى نهاية، فالزمان متناه ضرورة[2].

(د) إذا كان العالم لا أول له ولا نهاية له. فإحصاء ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية، محال لا سبيل إليه. إذ لو أحصى ذلك كله، لكان له نهاية ضرورة، فإذن لا سبيل إليه.

وكذلك محال أيضًا أن تكون الطبيعة والعدد أحصيا ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية، حتى يبلغا إلينا. وإذا كان ذلك محالا. فإن العدد والطبيعة لم يبلغا إلينا إذن. وإذا كنا أيقنا من وقوع العدد والطبيعة فى كل ما خلا من العالم حتى بلغا إلينا بلا شك، فإذن قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم بلغا إلينا. وكذلك الإحصاء من جانبنا بالنسبة لأولية العالم صحيح وموجود ضرورة بلا شك. وإذ كان ذلك، فللعالم أول ضرورة[3].

(هـ) لا يمكننا الوصول إلى وجود ثان إلا بعد وجود أول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد وجود ثان، وهكذا. ولو لم يكن لأجزاء العالم أول، لم يكن ثان..إلخ. ولو كان ذلك كذلك، فإنه لا يكون ثمة عدد ولا معدود. وهذا يؤدى إلى القول بوجوب وجود أول ضرورة.

هذا بالإضافة إلى أن الآخر والأول من باب المضاف، فالآخر آخر للأول، والأول أول للآخر، ولو لم يكن أول لم يكن آخر. فاليوم الذى نحن فيه يعد آخرًا لكل موجود قبله. إذ ما لم يأت بعد، لا يعد شيئًا ولا وقع عليه بعد، شيء من الأوصاف، فله أول ضرورة[4].

وإذا كانت الأدلة السابقة للمتكلمين تتعلق بفكرة تناهى الزمان والأغراض، فإن لهم أدلة أخرى تعبر عن زوايا جديدة من النظر.

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ ١ ص ١٥ – ١٦، وأيضًا: شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات لابن سينا. جـ ٣ (الإلهيات) ص ٥٣٥.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ ١ ص ١٦ – ١٧٦.

(٣) المصدر السابق جـ ١ ص ١٨.

(٤) المصدر السابق جـ ١ ص ١٨ – ١٩.

منها ذهابهم إلى أن معنى المفعول هو المنتقل من العدم إلى الوجود. أى من ليس إلى شيء أو أيس.

وهذا أيضًا معنى المحدث. إذ معنى المحدث. هو ما لم يكن ثم كان. فإذا كان الفلاسفة يرون أن المحدث هو الذى لم يزل. فإذا هذا يعد خلافًا للمعقول، إذ أن الذى لم يزل هو الذى لا فاعل له ولا مخرج له من عدم إلى وجود. فلو كان العالم يزل. لكان لا مخرج له ولا فاعل له[1].

ونود أن نشير إلى أن هذه الفكرة تقوم على تصورهم معنى العلة والمعاول. فالعلة هى ما تعطى الوجود والمعلول هو ما يستفيد الوجود من قبل هذه العلة. ولا بد أن يكون ثمة فرق بين ذات العلة وذات المعلول. حتى يمكن تصور معنى الإفادة. فالمستفيد بذاته ليس واجدًا ما يستفيده. إذ لو كان واجدا له. لم تتحقق الاستفادة. فمعنى الإفادة هو الإخراج من العدم. أى إخراج الممكن من العدم إلى الوجود.

وهذا الإخراج يستدعى سبق العدم[2]. «فما من ممكن ومعلول إلا قد سبق وجوده عدمه. سبقية لا تجتمع مع المسبوقية. إذ لو اجتمعنا للزم كونه مخرجًا من العدم فى حال كونه لم يكن فيه، أى فى حال وجوده...فالبداهة شاهدة بأن إعطاء شيء لشيء فى آن كون ذلك الشيء حاصلا للمعطى له. إنما هو تحصيل حاصل. بل لا بد أن يتحقق حال للمعطى له لم يكن له المعطى حتى يتصور إعطاء»[3].

أما الفلاسفة فيذهبون إلى أننا إذا فرضنا أن المؤثر التام فى العالم. إما أن يكون أزليًا أو حادثًا. فإن هذا يؤدى فى حال أزليته إلى القول بقدم العالم. إذ يجب عند وجود المؤثر التام وجود الأثر معه. وفى حالة تأخره عنه ثم وجوده. لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو عدم تجدد أمر. والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرًا تامًا. ليس بتام. وهذا خلف. والثانى يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن لا لمرجح. لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذى وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحًا من غير مرجح. وإذا كان المؤثر فى العالم حادثًا. نقلنا الكلام إلى علة حدوثه. ويلزم التسلسل والانتهاء إلى المؤثر القديم، وهو محال لتخلف الأثر. وهذا المحال قد نشأ من فرض حدوث العالم[4].

---

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٤.

(٢) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق ص ٦٠. وقد عبر الكندى مثلا عن هذه الفكرة فقال: إن الفعل الأول تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل، بين أنه خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة. فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره. وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع. (رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص هو المجاز ص ١٨٢ - ١٨٣).

(٤) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٩٠.

فواجب الوجود بذاته. واجب الوجود في جميع أحواله الأولية وصفاته. ولم يتميز في العدم الصريح حال. الأولى فيها به ألا يوجد شيئًا. أو بالأشياء أن لاتوجد عنه أصلا. وحال بخلافها[1].

معنى هذا أنهم يذهبون إلى القول بأنه كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرًا في آثاره، إما أن يقال أنه كان حاصلا في الأزل، أو لم يكن حاصلا في الأزل. فإن كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الأزل، فإما أن يؤدى هذا إلى حصول الأثر مع حصول المؤثر أو لا يؤدى. فإن لزم من دوامه دام الأثر. وإن لم يؤد كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزًا.

والمهم هو أن اختصاص وقت ما بالوجود دون الوقت الآخر. إما أن يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر. وإما أن يكون عكس ذلك. فإن كان الأول. كان لذلك المخصص دخل في المؤثرية. وهو ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت. فإذا كل ما لا بد منه في المؤثرية لم يكن حاصلا في الأزل، وكنا قد فرضناه حادثًا، وهذا خلف. وإن كان الثاني، كان ذلك ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح أصلا، وهو محال. إذ لا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع، كما لا يجوز أن تسنح جزافًا. وكذلك أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال[2].

بيد أن المتكلمين حاولوا الرد على هذا الدليل وتفنيده، وأوجه تفنيدهم تتبين فيما يلي :

(أ) العالم وجد حين كان أصلح لوجوده : فلا يمكن وجوده إلا حين وجد. ولا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر. بل بالفاعل. وهذا الفاعل لا يسأل عما فعل أو لم يفعل. فلم لا يجوز إذن القول بأن العالم قد حدث في الوقت المعين لأن إرادة الله تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت دون سائر الأوقات؟ وليس لأحد أن يتساءل قائلا : لم تعلقت الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت، ولم تتعلق إرادته في سائر الأوقات؟ وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق بأحداث العالم في ذلك الوقت. والماهيات لا تعلل[3].

ومعنى هذا أن المؤثر التام قديم. لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث وقت قبله. فالأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة. ولا تتمايز إلا في الوهم. قبل ابتداء وجود الزمان أصلا[4].

(ب) الله عالم بجميع الجزئيات. وهذا يؤدى إلى القول بأن علمه القديم متعلق بوجود العالم في وقت ما، وعدم وجوده في وقت آخر. والإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على وفق العلم. ولهذا

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٢ ص ٥٣٨.

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٥٣٧.

(٣) الأربعون للرازى ص ٤٢، شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ٣١٧ - ٣١٨ - ٣٣٤ وأيضًا : التمهيد للباقلانى ص ٣٠.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٩٠.

السبب تعلقت إرادة الله بإحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه. ولم تتعلق بإحداثه فى سائر الأوقات[1].

(جـ) لا يجوز القول بأن ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لأجلها خصص الله تعالى إحداث العالم بذلك الوقت دون سائر الأوقات. وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا سقطت هذه المطالبة[2]. أى أن المؤثر التام وإن كان حاصلا فى الأزل، إلا أنه لا يجب وجود العالم عنه تحصيلا لتلك المصلحة أو الحكمة الخفية[3].

(د) إحداث العالم فى الأزل محال. لأن الإحداث عبارة عن جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وذلك يستدعى سبق العدم. والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير، فكان الجمع بينهما محالا[4].

(هـ) العالم قبل ذلك الوقت لم يكن ممكنًا. بل كان ممتنعًا، ثم انقلب ممكنًا فى ذلك الوقت[5].

(و) القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المقدورين على الآخر. أى أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبًا. أما إذا كان مختارًا. فإنه يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح. فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده، لكن المؤثر المختار أراد إيجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر. يقول الشهرستانى فى كتابه «نهاية الأقدام فى علم الكلام»: فإن قيل ما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب البارى. وبين وجوده بإيجاد البارى تعالى؟ قلنا وجود الشيء بإيجاد موجده صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء بإيجاب الموجب. إذ معنى الممكن هو جواز وجوده وجواز عدمه. لا جواز وجوبه وجواز امتناعه وقد استفاد هذا الممكن من المرجح وجوده لا وجوبه. نعم لما وجد له الوجوب عند ملاحظة السبب.. فصح أن يقال وجد بإيجاده وعرضه له الوجوب. فانتسب إليه وجوده، إذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب[6].

ولكن الفلاسفة يرون أن هذه الحجج السالفة رغم تعددها مردها إلى شيء واحد، هو : كل لا بد منه فى إيجاد العالم لم يكن حاصلا فى الأزل[7]. وهم يحاولون كشف ذلك بتحليلهم

(١) الأربعون للرازى ص ٤٢ - ٤٣ وأيضًا: التمهيد للباقلانى ص ٣٠ - ٣١.
(٢) الأربعون للرازى ص٤٢
(٣) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٩٠.
(٤) الأربعون للرازى ص ٤٣.
(٥) المصدر السابق ص ٤٣.
(٦) ص ٢٠ - ٢٣١.
(٧) الأربعون للرازى ص ٤٣.

للجوانب التى ذكرهـا المتكلمـون فـى هـذا المجـال منتـهين إلى دحـض آراء المتكلمـين فـى هـذا المجال.

ويحاول المتكلمون نقد الفلاسفة فى مجال آخر. فيذهبون إلى أن قولهم بـالوجود الأزلى يـؤدى إلى عدم حصول شىء من التغيرات فى الكون، أى لا يستطيع مذهبـهم تفسير الكـثرة فـى هـذا الكون. وهذا خلاف الحس فيما يقول المتكلمون. يقول الرازى: «إنه يلـزم عـن قـول الفلاسـفة، عدم حصول شىء من التغيرات. لأنــه يلـزم مـن دوام واجـب الوجـود أزلا وأبـدًا، دوام المعلـول الأول، ومـن دوام المعلـول الأول دوام المعلـول الثـانى، وهلـم جـرا إلى آخـر المراتـب. فيلــزم أن لا يحصل فى العالم شىء من التغيرات، وهذا خلاف الحس»[1].

فالقائلون بالحدوث يقول لأهل القـدم: إذا كـان الله تعـالى لم يـزل جـوادًا خالقًـا قديمًـا فـى الأزل، فالحوادث فى العالم كيف وجدت؟ أعن القديم أم عن غيره؟ فإن قلتم هو خالقـها وعنـه صدر وجودها، فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث وأراد خلقه بعد أن لم يرد. وإن قلتم أن غـيره خلق الحوادث، فقد أشركتم بعد ما بالغتم فى التوحيد لواجب الوجود بذاته[2].

ومن الأدلة التى يذهب إليها الفلاسفة. والتى لعبت دورا هاما فى الـنزاع بـين الغـزالى وابـن رشد. قولهم إن الإيجاد إحسان. ولو لم يكن الله موجدا فى الأزل، لكان تاركا للجود والإحسان مدة غير متناهية. وذلك غير جائز[3]. أى أن الله جواد بذاته. وعلة وجـود العـالم جـوده. وهـذا الجود قديم لم يزل. فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل. ولا يجـوز أن يكـون مـرة جـوادا ومرة غير جود، فإذا ذلك يوجب التغير فى ذاته[4].

يشرح حجة الفلاسفة هذه أبو البركـات البغـدادى فـى كتابـه المعتـبر فـى الحكمـة فيقـول: «فخالق العالم لم يزل موجودا قادرا لا يعجز، وجودا لا يبخل. وليس معه ضد يمانعـه. ولا نـد يشاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأل فيه. وإذا كان الله تعـالى فيمـا لم يزل قادرا عالما جوادا، فهو فيما لم يـزل خالقـا موجـدا، والعـالم المخلـوق الـذى هـو مبـدؤه وموجده، لم يزل معه موجودا، ولا يتصور أو لا يعقل أن يتقـدم وجـود العـالم مـدة يكـون والله فيها غير موجود ولا خالق، بـل عاطــلا معطــلا مــن الخــلق، وهــو القــادر الـذى لم يعجـز والجـواد الـذى لـم يبخـل. فكـيف يجـوز أن يقال : أنه بقى مدة غير متناهية لم يخلـق فيـها ثم بدأ الخلق»[5].

---

(١) الأربعون للرازى ص ٥١.

(٢) أبو البركات البغدادى: المعتبر جـ٣ ص ٤٤ – ٤٥.

(٣) الأربعون للرازى ص ٥٠.

(٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٥.

(٥) ص ٢٨ من القسم الثالث (الإلهيات).

كما يعبر أيضا عن حجة الفلاسفة، الفيلسوف ابن سينا، فى كتابه النجاة(الإلهيات). فيرى أن العالم إذا كان يمثل العلة القابلة، والله يمثل العلة الفاعلة،وإذا كانت العلتان موجودتى الذات ولا فعل لا انفعال بينهما، فإن ذلك يحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال. أما من جهة الفاعل، مثل إرادة موجبة للفعل أو طبيعة له أو آلة أو زمان. وأما من جهة القابل، فمثل استعداد لم يكن. وجميع هذا بحركة ما. أما أن يقال أن الفاعل(الله) موجود، ولم يكن قابل(العالم)ألبته، فإن هذا من المحال ودليل هذا أن القابل لايحدث إلا بحركة واتصال، فيكون قبل الحركة حركة. وأيضا لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة[1].

معنى هذا أن الفلاسفة إذا كانوا يقولون عن المتكلمين أنهم معطلة. كما سبق أن ذكرنا. فإنهم يرون أن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده. يلزمهم القول بانتقال الخالق من العجز إلى القدرة. وانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان. بلا علة[2].

نجد تعبيرا عن هذه الفكرة عند ابن طفيل فى كتابه «حى بن يقظان[3]» حين قال إن العالم إذا كان حادثا، فلا بد له من محدث. وهذا المحدث الذى لم أحدثه، لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شئ هنا لك غيره، أم أن التغير حدث فى ذاته؟ فإذا كان فما كان فما الذى أحدث ذلك التغير؟.

ولهذا يذهب ابن سينا مثلا كفيلسوف، إلى أنه لا بد من القول بوجود حركة لا بدء لها فى الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق[4].. أى أن الزمان غير محدث حدوثًا زمانيًا، وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات[5].

معنى هذا أن الحدوث لو كان له مبدأ زمانى، لكان حدوثه بعد ما لم يكن أى بعد زمان متقدم، فكان بعدًا لقبل غير موجود معه، فكان بعد قبل، وقبل بعد، فكان له قبل غير ذات الوجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك، فليس هو أول قبل. وكل ما ليس أول قبل، فليس مبدأ للزمان كله فالزمان مبدع، أى يتقدمه باريه فقط[6].

بيد أن أهل الحدوث يرون أن حل هذه الشبهة إنما يكون من جهتين :

---

(١) ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) النجاه - قسم الإلهيات ص ٢٥٧.

(٣) ص ٩٦.

(٤) النجاة ص ٢٥٨ من القسم الإلهى.

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨.

(٦) المصدر السابق ص ١١٧.

(أ) الفعل إنما امتنع فى الأزل. لا لمعنى يرجع إلى الفاعل، بل راجع إلى نفس الفعل، حيث لم يتصور وجوده. فإن الفعل ما له أول. والأزل ما لا أول له. واجتماع ما لا أول له مع ما له أول، محال. فهو تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود[1].

(ب) إذا سألنا أهل القدم عن سبب قولهم إن الله يجب أن يكون جادًا بذاته. فإنهم يقولون: إن موجودًا ما يفعل أكمل من موجود لا يفعل. وصدور الموجودات عنه أشرف من عدم صدورها. فلو قيل لهم : إننا إذا عكسنا الأمر عليكم وقلنا، إن الموجود الذى لا يفعل أكمل، فما هو الجواب؟ إن هذا ليس من القضايا الضرورية خصوصًا فى موجود يكون كما له بذاته لا بغيره. وإنما يصدر عنه الفعل لا لغرض يكتسب به أى شئ[2].

ولكن أهل القدم سرعان ما يكشفون عن الخطأ فى تفكير أهل الحدوث، فيسألونهم: الخالق الجواد الذى ابتدأ خلقه فى هذا اليوم والوقت المعين، هل كان يمكن فى التقدير والتصور أن يخلق قبل أن خلق أم لا؟ «فإن قلتم لا يمكن ولا يقدر، فقد عجزتم القدرة وكابرتم المعقول فى الإمكان. وإن قلتم بل كان يمكن ويقدر، قلنا: فهل كان يمكنه أن يخلق قبل أن خلق خلقًا فيه أجسام متحركة تنتهى أواخر حركاتها إلى هذا اليوم الذى تقولون ببداية العالم فيه؟ فإن قالوا: نعم، قلنا: فهو ذا الزمان الذى فيه إمكان الحركات والسكنات قبل العالم الذى فرضتموه قد أمكن فيه الحركات. فإن الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون.. وكان يمكن فيه الخلق وقدْ رفعتموها ومنعتموها، ولا يرتفعان إلا لشىء مما قيل من عدم قدرة أو جود أو غير ذلك. فكيف تقولون إن الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تطويلها»[3].

هذا الدليل الذى يحكيه أبو البركات البغدادى عن الفلاسفة والذى يقوم على فكرة عدم انقطاع الجود الإلهى، إنما يستند إلى ما قيل قبل ذلك من أن المشكلة الرئيسية عند كل من الفريقين. هى فى التسليم بمدة قبل وجود العالم لم يكن فيها خلق أو فى عدم التسليم بها.

فإذا كان أهل القدم قد استندوا إلى فكرة الجود الإلهى فى تفسيرهم لعدم وجود مدة لم يكن فيها خلق، فإن هذا كان ردًا منهم على أهل الحدوث الذين ذهبوا إلى أن المخلوق المعلول فى وجوده لا يتصور مخلوقًا إلا بإيجاد بعد عدم. فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصور محدثًا مخلوقًا والبداية الزمانية تبتدئ بعد العدم. والعدم السابق ليس له بداية زمانية، بل له نهاية هى بداية زمان الوجود.

فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لا بداية لها، ونهايتها وقت بداية العالم. وبداية العالم هى نهاية العدم السابق، فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق، وكان مع وجود الخالق

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستانى ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٨.

(٣) المعتبر فى الحكمة جـ ٣ ص ٣٣.

مدة لا نهاية لها. فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودًا بغير خلق مدة لا بداية لها ونهايتها بداية إيجاد العالم[1].

ومن هنا يكون الزمان عندهم مخلوقًا مع خلق العالم، وهو مقدار الحركات. والحركات محدثه مع التحركات. فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل[2]

أما أهل القدم فيتصورون العلة مع معلولها. إذا كيف نتصور وجود العلة، وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول؟ إن ذلك مثل شعاع الشمس ونورها التابع لها، فإنه معلول لها، تابع في وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدمًا زمانيًا، بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها، ثم يتبع ذلك وجود الضوء[3].

ومن القضايا التى يحاول أهل القدم إلزام أهل الحدوث بها، والتى ترتبط بفكرة تعطيل الجود الإلهى قضية الإرادة وحدوثها.

فأهل القدم يذهبون إلى أن خصومهم إذا كانوا يرون أن الله خلق العالم بعد مدة، فهل تجددت له الإرادة بعد ما لم تكن فى تلك المدة التى لم يخلق فيها؟ فإذا قيل نعم، فإننا نسأل: هل كان تجددها منه أو من غيره؟ فإن قيل منه، قيل: ولم تجددت الإرادة له منه، وهو هو قبل أن يتجدد كما هو حين تجددت، وما اقتضاه مقتض ولا بعثه باعث ولا سأله سائل، فكيف حدثت له الإرادة بعد ما لم تكن؟[4].

إن إمكان وجود العالم لا أول له، وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى. وهذا يرفع الأمان عن البديهيات. كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. فصحة تأثير الله فى العالم. أى إمكان وجود لا أول له. وإلا لزم الانقلاب المذكور. فيجب إذن الجزم بإمكان وجود العالم منذ الأزل من الصانع. إذ أن ترك الجود الذى هو إفاضة الوجود عليه زمنًا غير متناه، لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات فى كونه جودًا. فوجب قدم وجوده، وإلا لزم تعطله.

فإذا وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته، بل خارجة عن ذاته، فالكلام عن حدوث الإرادة عنه ثابت. أهو بالإرادة أو بالطبع أو بأمر آخر أيا كان هذا الأمر. إن هذا كله شىء مباين لذاته.

لابد إذن من التساؤل عن النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن. إذ كيف يمكن أن يحدث فى ذاته شىء ؟ وعمن يحدث؟ كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت تروك ووقت شروع؟ وبم يخالف الوقت الوقت[5]؟.

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ٣٠.

(٤) المصدر السابق ص ٢٩.

(٥) النجاة لابن سينا - القسم الإلهى ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

إن حدوث ما يحدث عنه. إذا كان بالطبع فقد تغير الطبع. وإذا كان بالعرض فقد تغير العرض. وإذا كان بالإرادة فلا بد من القول بأنها حدثت فيه أو مباينة له. وإذا كان المراد نفس الإيجاد لذاته، فلم لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن، أو حدث وقته. أو قدر عليه الآن؟[1].

وإذا كانت التساؤلات والأفكار السابقة تؤدى إلى إلزام أهل الحدوث بالقول بإرادة حادثه، فإنهم قد حاولوا جهدهم التخلص مما يلزمهم به الفلاسفة، وذلك بقولهم بإرادة قديمة أزلية، أراد الله بها في القدم إحداث العالم حين أحدثه. مثل فرد ما يريد في يومه ويعزم على فعل شئ في غده، فهو يفعل في غده بإرادته وعزيمته الأمسية، أو في سنته هذه، فعل شيء في السنة الأخرى، أي يفعل في السنة الآتية بإرادته التي كانت له في السنة الحالية[2].

ولكن أهل القدم سرعان ما يجيبون عن ذلك بالقول بأن الإنسان يريد ويعزم في يومه على ما يفعله في غده ليميز غده من غيره، بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليقه بما يكون فيها من متجددات المدد كشروق الشمس وغروبها. أما الإرادة القديمة في الأزل، كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية، مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والإيجاد؟ بماذا يعين وقت البداية من تلك المدة في العقول، وليس فيها ما يميز وقتًا عن وقت، حتى يعقل وقت دون وقت بفصل مميز عن مميزات السنين والشهور والأيام، ولا يخالف في العدم القبلي وقت لوقت في العقول.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوقت إذا حضر فلا بد من تجدد شيء يوجب الفعل حينئذ مما لم يكن قبله من إرادة أخرى أو عزيمة. ولا يمكن أن يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفي وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها[3].

فكيف إذن خلق الله تعالى في اليوم الذى تقولون إنه بدأ فيه بخلقه؟ وهل كان يقدر أن يخلقه قبل ذلك بيوم أو أيام أم لا؟ فإن قلتم لا يقدر، فقد عجزتم القدرة، وإن قلتم يقدر، فلم لم يفعل[4].

ويحاول أهل الحدوث الإجابة عن هذا الإشكال بقولهم: إن الله لم يرد خلق العالم إلا حين خلقه[5].

ولكن أهل القدم سرعان ما يقولون: ولم اختصت الإرادة بذلك الوقت دون غيره مما كان قبله أو بعده، والأوقات متساوية متشابهة في القدم[6]

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥٥ – ٢٥٦.
(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣٤.
(٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣٤.
(٤) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣٤.
(٥) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣٤.
(٦) المصدر السابق جـ ٣ ص ٤٣.

ولا يعدم أهل الحدوث الجواب عن هذا فيقولون فيما يحكى عنهم أبو البركات البغدادى ـ إن الإرادة، صورة عقلية من شأنها تمييز الشيء عن مثله ونظيره. فإرادة الله عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يتميز عنه بحال. وهذا الإرادة الإلهية اسم لصفة من الصفات الإلهية تميز الشيء عن مثله، ولا يعترض بلم، إذ لا لم لذلك[1].

وهكذا يدور الحوار بين أهل القدم وأهل الحدوث. كل فريق منهما يستند إلى حجج تقوم على أفكار معينة محددة. كما سبق أن لا حظنا، وعلى أساسها ينتصر لرأيه.

ثانيا ـ الكندى ومعالجته للمشكلة :

إذا كان الكندى قد عالج موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين محاولا التوفيق بين متطلبات العقيدة الإسلامية التى يدين بها، وبين المسائل الفلسفية التى اطلع عليها فى التراث الفلسفى اليونانى، فإنه قد درس أيضًا مشكلة قدم العالم وحدوثه، وانتهى إلى القول بأن العالم حادث وليس قديما، ومختلفا فى قوله هذا عن مذهب الفيلسوف اليونانى أرسطو، الذى انتهى إلى القول بقدم العالم.

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن فلاسفة العرب لم يقفوا إزاء التراث اليونانى الفلسفى، موقف الموافق والمؤيد لكل حلول النظريات التى قال بها فلاسفة اليونان، بل إن بعضهم من آن لآخر، وفى هذه المشكلة أو تلك، قد انتهى إلى آراء ونتائج لم يقل بها أرسطو، مقدمين بذلك الدليل تلو الدليل على أنهم حاولوا التوفيق بين المجالات الفلسفية والمجالات الدينية.

وإذا رجعنا إلى رسائل الكندى الفلسفية، وجدنا بعضها يدرس هذه المشكلة. ومن هذه الرسائل، رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» ورسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» ورسالته «فى الفاعل الحق الأول التام» ورسالته «فى إيضاح تناهى جرم العالم».

يذهب الكندى موافقًا فى ذلك آراء المتكلمين فى عصره، إلى أن للكون علة أولى. هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر. وبهذا كان الكون ـ فيما يقول الكندى ـ أيس عن ليس، أى موجودًا من اللاوجود. لأنه من إبداع الله. وهذا يعنى أن الكندى يذهب إلى حدوث العالم لا إلى قدمه.

ولكن كيف توصل الكندى إلى تقريره لحدوث العالم على نحو خالف فيه الفيلسوف اليونانى أرسطو؟ أى ما هى المقدمات والأصول التى وضعها الكندى حتى أدت به إلى الرأى الذى بدا عنده متفقًا مع العقيدة الإسلامية

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ٤٣ - ٤٨

من المقدمات والأصول التى تابع فيها متكلمى عصره، قوله بفكرة التناهى، تناهى الزمان وتناهى الزمان وتناهى الأشخاص. فالمتكلمون قد ساقوا - كما سبق أن رأينا - حججًا عديدة على حدوث العالم ومن هذه الحجج ما يستند إلى فكرة التناهى، تلك الفكرة التى أوضحناها فيما سبق.

هذه الحجة من حجج الحدوث التى تقوم على فكرة التناهى، عبر عنها الكندى فى رسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم». فهو يقول: الانتهاء إلى زمن محدود، موجود. فليس الزمان متصلا مما لا نهاية له، بل من نهاية اضطرارًا. فليست مدة الجرم بلا نهاية، فإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل. فالجرم إذن محدث اضطرارًا، والمحدث محدث المحدث، إذًا المحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطرارًا عن ليس»[1]

هذا الإحداث إذن له بداية زمنية. أى لا يعتقد الكندى بلا تناهى العالم، بل لا بد من وجود بداية للعالم. وهذا يدل عليه قوله فى رسالته فى الفاعل الحق الأول التام، من أن الفعل الحقيقى الأول هو تأسيس الأيسات عن ليس. وأن هذا الفعل - فيما يرى الكندى - هو خاصة الله تعالى الذى هو غاية كل علة، بمعنى أن تأسيس الأيسات عن ليس، ليس لغيره[2]

ويطلق الكندى على هذا الفعل الخاص بالله، اسم الإبداع. ولعل ذلك يتفق - فيما يذهب البعض - مع العقيدة الإسلامية، إذ أن الله فى العقيدة الإسلامية بديع السموات والأرض.

وهذا الإبداع هو الخلق من العدم، أى إيجاد الشىء من لا شىء، إيجاد شىء لا يسبق بمادة ولا بزمان، أو - فيما يقول الكندى - إظهار الشىء عن ليس أو تأييس الأيسات عن ليس. ومن الواضح أن هذا التصور يختلف عن التصور الأرسطى للعالم وصلة العالم بالله.

معنى هذا أن الزمان إذا كان عبارة عن المدة التى تعدها الحركة. أى أنه «عدد الحركة» بحيث إذا كانت حركة كان زمان وإذا لم تكن حركة لم يكن زمان، وهذه الحركة - فيما يقول الكندى - هى حركة الجرم الذى هو متناه، فإن هذا يؤدى كله إلى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا فى الأنية، أى أنها كلها تعد معًا[3]

والواقع أن الكندى فى رسالته إلى أحمد بن محمد الخرسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم يحاول أن يبين ذلك ويوضحه. فهو بعد مقدمه لرسالته يوضح فيها معنى الأعظام المتجانسة، يحاول أن يثبت أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، أى أن الجرم لا بد أن يكون متناهيًا.

---

(١) ص ٢٠٦ .

(٢) ص ١٨٢ - ١٨٣. وانظر أيضًا التحليل الدقيق الذى كتبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده لرأى الكندى فى حدوث العالم، فى مقدمته لرسائل الكندى من ٦٢ إلى ص ٧٥.

(٣) رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ص ٢٩٥.

فهو يقول فى رسالته هذه: «إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه، ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات. فإن كان جرمًا لا نهاية له، وتوهم منه جرم محدود، فإما أن يكون إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود، متناهيًا أو لا متناهيًا. فإن كان متناهيًا فإن جملتهما جميعًا متناهية، لأنه قد تبين أن الأعظام التى كل واحد منها متناه، جملتها متناهية، فيجب من ذلك أن يكون الذى لا نهاية له متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان - بعد أن أفرد منه الجرم المحدود لا نهاية له، فهو إذًا زيد عليه أيضًا ما لا نهاية له فإنه كحاله الأولى. وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر، فإنهما جميعًا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردًا، فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعًا أعظم من الذى لا نهاية له وحده. وهما جميعًا لا نهاية لهما، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن، وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له، وان كل عظمين متجانسين - ليس أحدهما أعظم من الآخر - متساويان. وقد تبين أنه لا مساو له، فهو مساو فى العظم له لا مساو فى العظم له، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له. فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له، فجرم الكل إذن متناه، وكل جرم يحصره الكل متناه[1]

من الواضح إذن أن الجرم إذا كان متناهيًا عند الكندى، فإن الزمان متناه أيضًا عنده، إذ أنه يقوم على الحركة، التى تعد بدورها متناهية لأنها أساسًا حركه الجرم الذى أثبت الكندى - فيما أشرنا - وخاصة فى رسالته فى «وحدانية الله وتناهى جرم العالم» ورسالته «فى إيضاح تناهى جرم العالم». وإذا كان الجرم والحركة والزمان. كل ذلك متناه وله بداية. فمعنى هذا أنها محدثه أى لها بداية زمنية وليست قديمة.

وبهذا نستطيع أن نقول أن نقطة البداية التى ينطلق منها الكندى لتأيد رأيه فى حدوث العالم، وهى محاولة البرهنة على تناهى جرم العالم. إنه حين حاول إثبات تناهى جرم العالم، كان قصده من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهى، وأما اللاتناهى فمعناه أنه لا أول لوجوده.

ومن الواضح أن هذا يختلف عن الرأى الأرسطى الذى أثبت تناهى العالم من حيث المكان، لكنه قال بعدم وجود بداية زمنية للعالم أى لا بداية زمانية له، بمعنى أنه لا متناه. إن أرسطو يقول بقدم الزمان وأن هذا الزمان غير متناه، مما أدى بالضرورة إلى قوله بقدم المتحرك، أى الجسم. بمعنى أنه من اللازم عنده قدم هذا العالم المادى. وهذا هو - فيما سبق أن أشرنا - ما خالفه الكندى مخالفة تامة، منتهيًا إلى القول بحدوث العالم على أساس تناهى الزمان.

---

(١) رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٩١ - ١٩٢.

ثالثًا ـ تقييم محاولة الكندى :

وأخيرًا نود أن نقول فى معرض تقييمنا محاولة الكندى هذه، أنه لم يأت بجديد فى علاجه لهذه المشكلة، إلا فى القليل من الزوايا والجوانب. إن برهنته تقوم فى جوهرها على أدلة كلامية يضيف إليها أدلة قرآنية يتصور أنها تساند رأيه فى القول بالحدوث.

إنه لم يتعمق فى دراسة آراء القائلين بقدم العالم. ولم يكلف نفسه عرضها فى موضوعية ولم يكشف عما فيها من خطأ أو من صواب.

كان هذا واجبه حتى يكون موضوعيًا قبل أن يبدى برأى حول هذه المشكلة. ولكن نزعته الدينية وتأثره بالأدلة الكلامية قد أديا به – فيما يبدو لنا – إلى هذا الاتجاه، فى محاولة حل المشكلة. مع أنه لو كان قد تعمق فى دراسة أدلة القائلين بالقدم. فإن هذا ربما يؤدى به إلى تصور آخر للمشكلة وأبعادها.

ولا يعنى هذا أننا نساند القول بالقدم، إذ لا يخفى أن أدلة القائلين بالقدم بعض زوايا النقص والخطأ. ما نقصده هو القول بأنه من واجب الباحثين فى فلسفة الكندى، ألا يهللوا إعجابًا بمجرد مخالفته لأرسطو فى رأى أو أكثر، بل أن يقيموا آراءه بعد دراستها وتحليلها تحليلا دقيقًا، بدلا من أن يركزوا على معيار معين يتمثل فى مدى المتابعة لأرسطو أو مخالفة أرسطو، لأن هذا المعيار فى نظرنا إنما هو معيار خاطئ فى أكثر زواياه، إن لم يكن فى كل زواياه.

الفصل الثالث

أدلة وجود الله عند الكندى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- ارتباط البحث فى حدوث العالم وقدمه بالتدليل على وجود الله.
- مواقف ثلاثة حول هذا الموضوع، يعرض لهما الغزالى.

(أ) أهل الحق.

(ب) الدهرية.

(جـ) الفلاسفة.

- نقد الغزالى للموقف الثانى والموقف الثالث وتأييده للموقف الأول.
- أدلة أربعة على وجود الله يقدمها الكندى .
- اعتماد الكندى فى أدلته على الطريق الصاعد وليس على إلطريق النازل؟
- تقييم موقف الكندى بالنسبة لهذه الأدلة الأربعة.

«إن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات. إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة».

(ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو جزء ١ ص ١٠).

أدلة وجود الله عند الكندى

أولاً ـ تمهيد :

يرتبط البحث فى قدم العالم وحدوثه. بالبحث فى الأدلة على وجود الله. نقول هذا إذا نظرنا بصفة خاصة إلى أقوال الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة». فهو قد رأى أن الفلاسفة إذا كانوا قد ذهبوا إلى أن العالم قديم. فإن هذا يؤدى إلى القول بأنه لا يكون فعلا لله، لأن الفعل عبارة عن الإحداث.

فإذا كان الفلاسفة قد قالوا بقدم العالم. ومع ذلك ذهبوا إلى التدليل على وجود الله، فإن وضعهم – فيما يرى الغزالى – يعد وضعًا متناقضًا

فهو يقول فى تهافت الفلاسفة : إن معنى الفعل إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه، وذلك لا يتصور فى القديم، إذا الموجود لا يمكن إيجاده فإن شرط الفعل أن يكون حادثًا، والعالم قديم عندهم، فكيف يكون فعلا لله. ومن هنا يكون الله عندهم ليس فاعلا على وجه التحقيق ولا العالم من فعله، وإنما إطلاق الاسم مجاز عندهم لا تحقيق له[1].

إن مذهبهم – فيما يرى الغزالى – لا يلحق بفرقه أهل الحق التى ترى أن العالم حادث، وأن الحادث لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى صانع، وهذا هو المذهب الصحيح. ولا يلحق أيضًا بفرقه الدهرية التى ذهبت إلى أن العالم قديم كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعًا. وهذا المذهب، وإن كان مفهومًا، إلا أن الدليل يدل على بطلانه.

أما الفلاسفة فيرون أن العالم قديم، ثم يثبتون له صانعًا مع ذلك. ومن هنا كان التناقص – فيما يرى الغزالى – إذ أنه يؤدى إلى مذهب الدهرية، طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه لم يزل قديمًا. كذلك بلا علة، أو الأجسام. فما معنى قولهم إن هذه الأجسام وجودها بعلة وهى قديمة. (راجع الشكل رقم ٣ ص ٧٣).

فى الواقع مسألة وجود الله ترتبط كما قلنا بالبحث فى قدم العالم وحدوثه[2]. ولكننا نود أن نشير إلى أننا نجد أن فلاسفة العرب الذين قالوا بقدم العالم قد قالوا بعلة لوجوده، أى بإله لهذا الكون سمائه وأرضه. ذهب إلى ذلك على سبيل المثال، ابن سينا وغيره من فلاسفة قالوا بقدم العالم.

ومن هنا كانت اتهامات الغزالى هذه – فيما ترى فى جانبنا – اتهامات خاطئة وفى غير مكانها. وليس هذا بغريب على الغزالى الذى كان يحلو له توجيه الاتهامات والمطاعن إلى هـذا

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٢٨.

(٢) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ وما بعدها.

المفكر أو ذاك، دون أن يستند إلى أسباب محددة دقيقة. ويكفى لبيان تهافت رأيه، أن نقول أن الفلاسفة القائلين بالقدم. لم يقولوا بقدم الأجسام أساسًا، بل ركزوا على قدم المادة الأولى.

ثانيًا - أدلة الكندى.

بوجه عام يمكننا أن نقول أن هناك من الفلاسفة والمفكرين من ربط بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله، بحيث أن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله، والعكس عندهم صحيح أيضاً، أى أن التسليم بوجود علة خالقه للكون، يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم.

ومن هنا فإن البحث فى حدوث العالم عند الكندى يرتبط تمامًا بتدليله على وجود الله. أى أن العالم عنده إذا كان حادثًا، فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود. وهذا العلة هى الله.

هذا إذن دليل يستند إلى تضايف لفظتى المحدث والمحدث. يقول الكندى فى «رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» : «وليس ممكنًا أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها، وانية الجرم متناهية، فيمتنع، أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذًا محدث اضطرارًا، والمحدث محدث المحدث. والمحدَث والمحدِث من المضاف. فالكل محدث اضطرارًا عن ليس»[1]

وللكندى دليل ثان يحاول التوصل إليه بملاحظته أن هذا العالم سواء ما كان منه سماويًا أو أرضيًا. تعتريه الكثرة ويعد مركبًا. وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة فى هذا العالم، أى ليست جوهرية وذاتية له، فإننا لا بد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم، بل هى خارجة عن العالم.

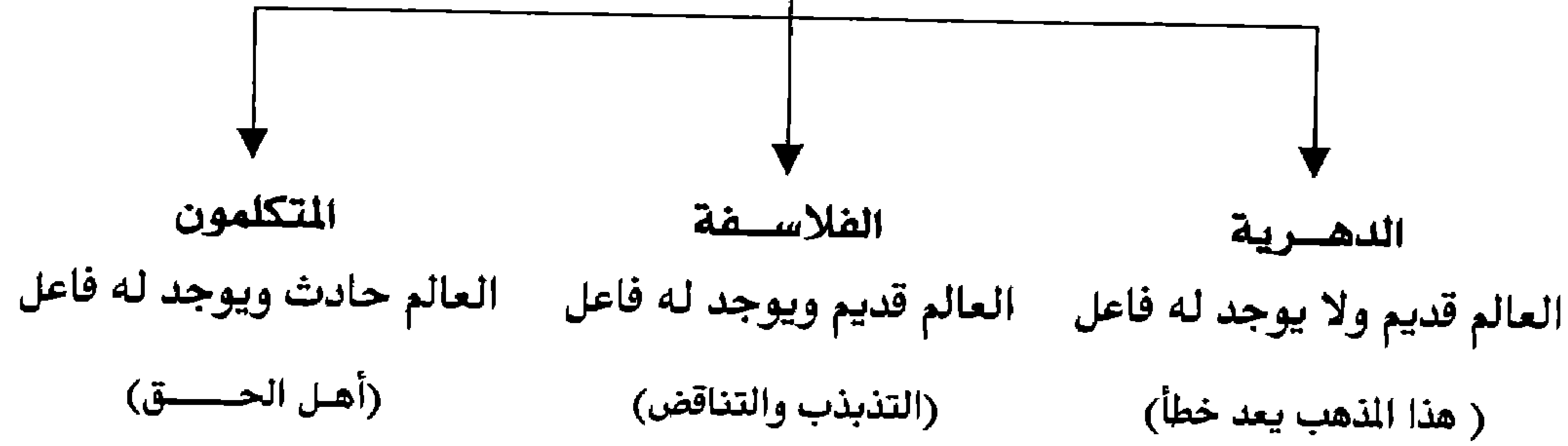
ومن الواضح أن هذه العلة هى الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة. يقول الكندى فى رسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم»[2] : «فإذن ليس كثيرًا. بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا. لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة، وليست فيه. ولأنه مبدع وهم مبدعون. ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله. وما تبدل فهو غير دائم».

ولكننا نود أن نشير إلى أن الكندى فى عبارته هذه لم يكن بذهنه كل المعانى والمدلولات التى تتعلق بفكرة الرباط بين الموجودات. بمعنى أن كل ما يفعله هو المقارنة بين الله الواحد ، وبين

---

(١) ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ وانظر تقديم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده لهذه الرسالة.

(٢) ص ٢٠٧.


تصور الغزالى لفاعل العالم من زاوية الحدوث والقدم
الدهـــرية
العالم قديم ولا يوجد له فاعل
(هذا المذهب يعد خطأ)
الفلاســفة
العالم قديم ويوجد له فاعل
(التذبذب والتناقض)
المتكلمون
العالم حادث ويوجد له فاعل
(أهـل الحـــــق)

(شكل رقم ٣)

الموجودات المتكثرة؛ ولكن هل كان فى ذهن الكندى فكرة الرباط هذه، بمعنى أن هناك علة وهى الله هى التى ربطت بين وجود موجود وبين وجود موجود آخر، بحيث نخرج من الكثرة إلى الواحدة ومن اللانظام إلىالنظام؟ اعتقد من جانبى أن هذه الفكرة لم تكن فى ذهنه، وإن كانت توجد جذور لها ولكن ليس فى هذا الدليل. ولكن فى دليله الذى يستند إلى الغائية والعناية كما سنرى بعد قليل.

فى الواقع نجد خلال رسائل الكندى العديدة، إشارات كثيرة لموضوع وجود الله أى أننا لو تأملنا فى رسائله، فإننا نجده مهتما بالتدليل على وجوده، وإن كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة، بل نجده يعرض لهذا المجال من خلال دراسته لمجالات أخرى.

فإذا رجعنا مثلا إلى رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» نجده فى دليل ثالث يشير إلى فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس فى البدن وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله. بمعنى أن النظام فى الجسم الإنسانى إذ كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهى النفس التى تسير الجسم. فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له.

يوضح ذلك تمام التوضيح ما يقوله الكندى فى رسالته هذه: «السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى، وإن كان فى هذا العالم شىء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس فى البدن. لا يقوم من تدبيره إلا بتدبير النفس. ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى فى آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن مما يرى فى آثار تدبيرها فيه. فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلومًا إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه[1]».

معنى هذا إذن أن الكندى يقارن بين عمل النفس فى البدن وعمل الله فى الكون. أى أن وجود التنظيم فى الكون يدل على وجود منظم له، وهو الله، تمامًا كما تدل أفعال البدن على وجود نفس له تدبره وتسيره فيما يرى الكندى.

وهذه الفكرة التى نجدها عند الكندى قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيدًا لدليل رابع يخوض فيه حول العناية والحكمة والغائية فى هذا الكون. بمعنى أننا يمكن أن نقول بأنه يستدل على وجود الله بالاستناد إلى فكرة الغائية والعناية الإلهية. إذ أن الكندى يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شىء وجعل بعض الأشياء أسبابًا وعللا للبعض الآخر[2].

والواقع أن الكثير من الفلاسفة سواء من فلاسفة اليونان أو من فلاسفة العصر الحديث، قد أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه.. وقد صعد أكثرهم من ذلك

---

(١) ص ١٧٤.

(٢) ص ٨٠ فى مقدمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة لرسائل الكندى الفلسفية - الجزء الأول.

إلى القول بوجود إله للكون. أى أن هذه الغائية تؤدى عندهم إلى تقرير وجود علة لها وهــى الله. نجد هذا قديمًا وحديثًا عند فلاسفة يعبرون فى أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة.

وإذا نظرنا إلى ما تركه لنا فلاسفة العرب من مؤلفات ورسائل، نجد فكرة الغائية بارزة بروزًا ظاهرًا حين يستدلون بها على وجود الله. ونجدهم أيضًا قد ربطوا ربطًا وثيقًا بين فكــرة الغائيـة وفكرة العناية الإلهية. أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية المشاهدة فـى الكـون الـذى نعيـش فيـه ســـمائه وأرضـه، أى العـالم العلـوى والعـالم السفلى.

نجد هذا مثلا عند ابن سينا الذى يركـز علـى القـول بالعلـة الغائيـة كعلـة رابعـة مـن علـل الموجودات الطبيعية ثم يحاول أن يصعد من ذلك حين يبحث فـى مجـال الإلهيـات. إلى الربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها. أى نجد ذلك الربط بين المجال الفيزيقى والمجال الميتافيزيقى عنده. فهو سرعان ما يعمم أفكار العنايــة والغائيــة بحيــث يبـدو الكـون لـه مظـهرًا لعناية الخالق به.

كما نجد ذلك أيضًا عند ابن رشد فيلسوف المغرب الإسلامى، حين يصعِّد من تقريــر أسـباب محددة لكل موجود فى الموجودات إلى تقرير العناية والغائية بحيث نجــد استدلالا عنـده علـى وجود الله يستند إلى فكرتي العناية والغائية[1].

تقرير الغائية والربط بينهما وبين العناية الإلهية تعد إذن من الظواهر الملاحظة التــى نجدهـا عند أكثر فلاسفة العرب من خلال مؤلفاتهم. فالكندى له نصوص عديدة يحاول فيها الاسـتدلال على الغائية والحكمة.

وبرغم أننا لا نجد له بحوثًا مستقلة وقائمة بذاتها فى موضوع العنايــة والغائيــة فـى الكـون، بحيث تكون هذه البحوث ممثلة لفكرته تمام التمثيل، إلا أننا لو جمعنا أقواه المتناثرة حول هذا الموضوع فى كثير من رسائله، سواء رسائله الفلسفية، أو رسائله التى تبحث فى مجالات أدخل فى الجانب الطبيعى، استطعنا أن نقول إنه يركز على القول بالغائية ويربط بينـهما وبين العناية بحيث يكون ممثلا من زاوية ما للاتجاه الفكرى الإسلامى الذى يستند إلى كثير من آيات القرآن التى تشير إلى وجود العناية والغائية فى الكون[2].

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ – ٢٣٠.

(٢) من هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ألم نجعل الأرض مهادًا والجبال أوتادًا وخلقناكم أزواجًا وجعلنـا نومكم سباتًا، وجعلنا الليل لباسًا، وجعلنا النهار معاشًا، وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا، وجعلنا سراجًا وهاجًا، وأنزلنا من المعصرات مـاء ثجاجًا لنخرج به حبًا ونباتًا وجنات ألفافًا﴾ (سورة النبأ : الآيات من ٦ – ١٦).

وقوله تعالى : (تبارك الذى جعل فى السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا) (سورة الفرقان: آية ٦١). =

الكندى يقرر إذن وجود العناية والغائية ويصعد من ذلك إلى إثبات وجود الله. هو إما أن يبين لنا تلك الغائية الموجودة فى الكون الأرضى، وإما أن يحاول الربط بين الظواهر الكونية الأرضية والظواهر الجوية العلوية، أى يحاول بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية. وفى كل ذلك ما يشهد عنده بوجود خالق أحسن كل شىء صنعًا.

قلنا أن هناك نصوص كثيرة متناثرة كتبها الكندى معبرًا عن أفكار هذه، متوصلا منها إلى التدليل على وجود الله.

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته«فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد وهى من أهم رسائله التى تتعرض لهذا الجانب. نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبره له. يقول الكندى: «فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئتة على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبيره مدبر وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعًا من المضاف[1]».

وإذا كنا قد ذكرنا أن الكندى يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله. فإن ذلك يتضح فى كثير من الأمثلة التى يضربها لنا كأمثلة للعناية والغائية سواء فى العالم العلوى أو العالم السفلى. وهذا كله يدل على وجود خالق حكيم. فهو مثلا يرى أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها بحيث تدنو من مركزها الأرض تارة وتبعد عنه تارة.

يقول الكندى: «فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، لقل إسخانها لهذا الجو، حتى تكون فى موضع، لو كانت فيه لم تؤثر فينا أثرًا يظهر، فجمدا ما على الأرض كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الأقطاب فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك فى هذه المواضع، ولو قربت جدًا لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك. كما يوجد فى المواضع التى تقرب منها الشمس أكثر[2]».

= وقوله تعالى: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق﴾ (سورة الطارق: آية ٥ – ٦).

وقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ (سورة الغاشية: آية ١٧). وقوله تعالى: ﴿يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون، الذى جعل لكم الأرض فراشًا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقًا لكم فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون﴾ (سورة البقرة: آية ٢١ – ٢٢).

وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء﴾ (سورة الأعراف: آية ١٨٥).

(١) ص ٢١٥.

(٢) رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢٢٩.

وما يقال عن الشمس. يقال عن القمر، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل أقرب. لمنع كون السحاب والأمطار لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف[1].

وهكذا يضرب لنا الكندى الكثير من الأمثلة سواء في رسالته هذه أو فى العديد من رسائله الأخرى لإثبات العناية والغائية، وكيف أنهما تؤديان لا محالة إلى وجود خالق للكون. فهو يقول: «فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء، ونضد ذلك، وتقسيطه، هو علة الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد. وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان[2]»:

نخلص من هذا كله إلى القول بأن الكندى قد قدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله. منها ما يستند إلى فكرة حدوث العالم، وكيف أن هذا الحدوث لا بد له من محدث. ومنها ما يستند إلى الصعود من التركيب والكثرة التى نراها فى العالم إلى ذات إلهية واحدة تعد خارج هذا العالم. ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس فى البدن الإنسانى ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم. وأخيرًا يسوق لنا الكندى دليله الذى يستند إلى تقرير الغائية والعناية، إذ أن هذه الغائية وتلك العناية، شاهدة – فيما يقول – على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون أى أنه يصعد من وجود العناية والغائبة فى هذا العالم سمائه وأرضه إلى تقرير وجود مسبب لهذه العناية والغائية فى الكون.

ثالثًا – تقييم محاولة الكندى:

إذا أردنا أن نقيم من جانبنا المحاولة التى قام بها الكندى للتدليل على وجود الله، قلنا إن عيبه الأكبر يتمثل فى أنه كان يقتصر على مناقشة وجه واحد يميل إليه، ويركز عليه دون أن يهتم بمناقشة أو دحض الوجه الآخر أو الوجوه والجوانب الأخرى.

فعلى سبيل المثال حينما يربط الكندى بين القول بحدوث العالم وبين القول بمحدث للكون،فإن هذا ليس من الضروريات، إذ أن القائلين بقدم العالم، قالوا أيضًا بإله الكون.

صحيح أن الغزالى قد بين تناقضهم فى هذا المجال، ولكننا سبق أن شرنا إلى أن رأى الغزالى – وهو الذى استولت عليه النزعة الصوفية الوجدانية لا العقلية الفلسفية الدقيقة، ليس ملزمًا لنا بأى حال من الأحوال.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣١

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٦.

وإذا كان الكندى ينتقل من الكثرة والتركيب إلى الوحدة، فإنه لم يكلف نفسه مناقشة اتجاه آخر يصعد من الكثرة إلى الوحدة في نطاق هذا العالم لا في نطاق عالم آخر. وكان أجدر بالكندى - لكى يكون دليله قويًا متماسكًا - أن يناقش - كما قلنا - المسلك أو الاتجاه الآخر ويكشف عما فيه من أخطاء، بحيث يصل ذلك كله الرأى أو الاتجاه الذى يفضله.

لا نعنى بذلك أن الرأى أو الاتجاه الآخر يعد صحيحًا فى نظرنا هذا ما لم نقل به، ولكن من واجب الكندى كفيلسوف أن يبين لنا أوجه نقده لكل الاحتمالات، بدلا من اقتصاره كما قلنا على جانب واحد دون الجوانب الأخرى.

والكندى أيضًا حين يقول بالمماثلة بين النفس فى البدن والله بالنسبة للعالم، كنا ننظر منه أن يقف عند هذا الموضع وبين ويناقش الاتجاهات المخالفة وينقدها إن شاء، فهذا من حقه. فهل النفس جوهر مستقل يسير البدن، أم ليس لها جوهر مستقل بحيث ننظر إليها النظرة الوظيفية لا النظرة الجوهرية.

إن مناقشته لهذه الجوانب من الأمور البالغة الأهمية، صحيح أنه فى رسائل أخرى يفيض فى دراسة جوانب نقدية. ولكننا كنا ننتظر منه فى هذا المجال بالذات أن يناقش ويحلل ويبين لنا وجه الخطأ أو أوجه الصواب فى الآراء التى تخالف الرأى الذى يذهب إليه.

إن المقارن بينه وبين ابن سينا مثلا، يجد أن ابن سينا حينما كان يتجه إلى رأى. كان قبل ذلك يناقش الاتجاهات المخالفة ويكشف عما فيها من قصور، حتى يبرر الأخذ بالرأى الذى يتجه إليه. فعل ذلك فى دراسته للعلل فقد نقد أنطيفون وفيثاغورث. وفعل ذلك فى دراسته للغائية فنقد ديمقريطس، وأنبادوقليس. وفعل ذلك فى دراسته للنفس، فكم أتى بحجج للبرهنة على جوهريتها بل على روحانيتها. وأثناء البرهنة، كان يناقش ويحلل وينقد الاتجاهات المخالفة.

أما عند الكندى فماذا نجد؟ إننا نجده سواء فى هذا الدليل أو فى دليل الغائية والعناية الإلهية، يأخذ الأمور وكأنها أمور مسلمة بديهية، ويضرب أمثلة - وهذا واضح جدًا حين يتحدث عن الغائية - تؤيد وجهة نظره، ويغفل أو يتغافل عن أمثلة أخرى قد لا تؤيد وجهة نظره، وكان ينبغى أن يقف عندها ويناقشها ويبين موقفه منها.

هذا إن أراد أن يكتب فى الفلسفة صفحة جديدة. إن أراد أن يلتزم بخصائص للتفكير الفلسفى، ولكنه لم يلتزم بذلك فى بعض المجالات، مما يقوى اعتقادنا إزاء تفكيره بأنه أقرب إلى المتكلم منه إلى الفيلسوف.

قلنا هذا منذ سنوات ونكرر قولنا الآن، ونحن نعتقد أن هذا الرأى من جانبنا إن صح، فسيكون دافعًا للمشتغلين بالفكر الفلسفى العربى، أن يكتبوا من جديد تاريخ الفلسفة العربية.

الفصل الرابع

الوحدانيـة

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- اهتمام الكندى بالتدليل على وحدانية الله تعالى.
- الآيات القرآنية التى اعتمد عليها الكندى.
- مصادر داخلية إسلامية اعتمد عليها الكندى.

(أ) الأفكار الموجودة فى الآيات القرآنية.

(ب) آراء المعتزلة وخاصة توحيدهم بين الذات والصفات.

- مصادر يونانية اعتمد عليها الكندى(أرسطو).

(أ) إثبات أرسطو لوحدانية الله عن طريق إثباته أن العالم يعد واحدًا. (فكرة أرسطية).

(ب) النظام فى المعسكر يرجع إلى قائد واحد والنظام فى العالم يرجع إلى وجود إله واحد(فكرة أرسطية).

(حـ) التعدد يرجع إلى المادة والتوحد يرجع إلى الصورة(فكرة أرسطية).

- إبراز مدى اختلاف الكندى عن أرسطو.

«فالله تعالى واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه ولها كمال حقيقته الذاتية. وأيضًا هو واحد من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له».

(ابن سينا : النجاة - القسم الإلهي ص ٢٣٠)

الوحدانية

بحث الكندى – شأنه فى ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب ومتكلمى الإسلام – فى موضوع الوحدانية كصفة من صفات الله. وقال إن الله واحد بالعدد وبالذات.

والكندى يعبر فى ذهابه إلى الوحدانية عن الروح الإسلامية من بعض الزوايا. بمعنى أن ما يسوقه لتقرير وحدانية الله، يعتمد فى بعض جوانبه على الآيات التى نجدها فى القرآن والتى تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له، وأنه ليس كمثله شيء.

ونود أن نشير قبل أن نعرض لفكرة الكندى عن الوحدانية والتى تستند – كما قلنا – فى بعض جوانبها على أسس دينية إسلامية، إلى أن طريق الشرع قد بنى على ثلاث آيات هى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[1]، ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون[2]﴾، ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذًا لا بتغوا إلى ذى العرش سبيلا[3]﴾.

ومع هذا فلا تخلو آراء الكندى فى هذا المجال من التأثر بالتراث الأرسطى كما سنبين ذلك من جانبنا بعد قليل.

قلنا أن الكندى قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله. فهو فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى. بعد أن يبين المعانى التى تقال على الواحد[4]، يؤكد على وحدانية الله ببيان أنه لا يشبه أى شيء آخر. فهو يقول إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا ميولى، ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقى المقولات[5] ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحدًا بالحقيقة. فهو إذن وحدة فقط محض، أعنى لا شيء غير واحد غيره فمتكثر. إنه الواحد بالذات الذى لا يتكثر بثه بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة[6].

---

(١) سورة الأنبياء آية ٢٢.

(٢) سورة المؤمنون آية ٩٠.

(٣) سورة الإسراء آية ٤٢.

(٤) ص ١٥٤ وما بعدها من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده.

(٥) فى نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده : المعقولات. والأرجح، المقولات، حتى تتسق مع بقية النص.

(٦) ص ١٦٠ – ١٦١.

الكندى إذن - كما هو واضح - يذهب إلى أن الله واحد وهو لا يكتفى بإثبات الوحدة من جهة النظر فى الله من جهة ذاته. بل نراه أيضًا يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف فى ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة، أى عدم الشبه بينه تعالى وبين خلقه.

نجد هذا فى رسالة أخرى له وهى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم. فهو بعد إثبات حدوث العالم - كما سبق أن رأينا - بمعنى أن هذا العالم حادث عن محدث. يتطرق مباشرة إلى بيان أن المحدث لا يخلو أن يكون واحدًا أو كثيرًا. ويحاول بعد ذلك إثبات الوحدانية لله. فيقول : فإن كان كثيرًا فهم مركبون،لأن لهم اشتراكاً فى حال واحدة لجميعهم،أى لأنهم فاعلون. والشىء الذى يعمه شىء واحد، إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه عن بعض بحال. فإن كانوا كثيرًا ففيهم فصول كثيرة، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم.. والمركبون لهم مركب، لأن مركبًا ومركبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل. فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيرًا ففاعل الكثير كثير دائمًا، وهذا يخرج بلا نهاية. وقد اتضح بطلان ذلك. فليس للفاعل فاعل. فإذن ليس كثيرًا، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا. لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم[1].

إلى هنا يكون فيلسوفنا قد أثبت وحدانية الله. ومن اللازم فى هذا المجال أن نقرر أن الكندى سواء استدل على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يعتمد فى بعض الجوانب على الآيات القرآنية التى سبق أن ذكرناها.

بقى أمامنا الآن الإشارة إلى علاقة دليل الكندى على الوحدانية بدليل المتكلمين، والإشارة ثانيًا إلى تأثره بالتراث الأرسطى فى هذا المجال.

فبالنسبة للمتكلمين، نجد أنهم قد بحثوا فى هذا المجال. مجال الوحدانية. من جوانب عدة. بحثوا فيه فى معرض دراستهم للتنزيه، وبحثوا فيه أيضًا من زاوية أخرى تتعلق - فيما سبق أن أشرنا - بتلك الآيات الثلاث الموجودة فى القرآن، والتى يفهم منها أن الله واحد.

نوضح ذلك فنقول إن دراسة المعتزلة مثلا لموضوع الوحدانية يتعلق أساسًا بدراستهم للتنزيه والعلاقة بين الصفات والذات، وكيف أن صفاته عين ذاته. فالمعتزلة قد رأوا فى القرآن آيات كثيرة تدل على التنزيه وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شىء﴾ وآيات أخرى تدل فى ظاهرها على التجسيم كقوله تعالى : ﴿يد الله فوق أيدهم﴾.

---

(١) ص ٢٠٧ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده

وإذا رجعنا إلى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى[1]، وهو فى معرض ذكره لآراء المعتزلة فى هذا المجال، وجدناه يقول حاكيًا مذهبهم : إن الله واحد ليس كمثله شىء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسه، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن وليس يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسه ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم. ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أولا سابقًا متقدمًا للمحدثات، موجودًا قبل المخلوقات. ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا، ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع. شئ لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على إنشاء ما نشأ وخلق ما خلق. ولم يخلق على مثال سابق. وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا أصعب عليه منه. ولا يجوز عليه اجترار المنافع. ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

يتبين من هذا النص الطويل، كيف دافع المعتزلة عن التنزيه، وتعمقوا فى شرح الآية «ليس كمثله شىء». وعلى هذا النحو أخذوا يؤولون الآيات الأخرى دفاعًا عن مبدئهم. فقوله تعالى: «بل يداه مبسوطتان»، يرى المعتزلة أن فيها تعبير مجازى يدل على إثبات السخاء له ونفى البخل عنه، وهكذا.

هذا جانب من الجوانب الذى بحث فيه المتكلمون، ويتعلق بمسألة وحدانية الله، والمقارن بين أقوال الكندى التى سبق أن ذكرناها، وهذه الأقوال، يجد تشابهًا بين مبحث الوحدانية عند المتكلمين ومبحث الوحدانية عند الكندى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المعتزلة حاولوا تحديد معنى الوحدانية، ذهبوا إلى أن معنى ذلك، أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام وأمور كثيرة. إذ لو كان مركبًا لاحتجاج كل جزء إلى غيره لأن كل مركب يفتقر

(١) جزء ص ١ ٢١٦.

إلى غيره، والله منزه عن الافتقار إلى الغير فـالله واحـد تـام وذاتـه ليس فيـها كـثرة بوجـه مـن الوجوه.

بل يدلنا على ذلك أيضًا التساؤل عن العلاقة بين الـذات والصفـات. فـإذا كـان المعتزلـة قـد أثاروا مشكلة صفات الله، فإنهم تساءلوا عن هذه الصفات، هـل هـى عـين ذاتـه أو غـير ذاتـه. وقالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد. ومعنى ذلك أن الله حي عالم قادر بذاتـه لايعلـم وقـدرة وحياة زائدة على ذاته. ودليلهم على ذلك، أن الله لو كان عالمًا بعلم زائد على ذاته وحيًا بحياة زائدة على ذاته، كما نرى ذلك فى الإنسان: لأدى هـذا إلى أن نسـلم بصفـة وموصـوف وحـامل ومحمول.

أما الجانب الآخر الذى يدلنا على التشابه بـين مبحـث الكنـدى فـى الوحدانيـة، ومبحـث المتكلمين فى هذا المجال. فيتمثل فى تعمق المتكلمين فى شرح الآيات القرآنية التـى تذهـب إلى أن الله واحد.

فقد سبق أن قلنا أن الكندى إذا كان قد ذهب إلى وحدانية الله، فإنــه قـد اعتمـد علـى هـذه الآيات، وأن هذا أثر إسلامى فى بحثه. فإذا تجاوزنا ذلك وانتقلنا خطوة أخرى، وجدنا مزجًـا قام به المتكلمون بين جانب دينى يتمثل فى تلك الآيات وخاصـة قولـه تعـالى ﴿لـو كـان فيـهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، وبين جانب جدلى يتمثل فـى إضفـاء نـوع مـن التفصيـلات والتفريعـات حول هذه الآيات. وهذا يتمثل فى دليل التمانع أو التغالب[1] عند متكلمى الإسلامى.

فالباقلانى مثلا يقول وهو بصدد بحث موضوع وحدانية الله : وليس يجـوز أن يكـون صـانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضـد مراد الآخر. فلو اختلفا وأراد أحدهما إحيـاء جسـم، وأراد الآخـر إماتتـه. فوجـب أن يلحقـهما العجز أو واحدًا منهما. لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعًا لتضـاد مراديـهما. فوجـب ألايتمـا، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيلحق من لم يتم مـراده العجـز، أولا يتـم مرادهـا، فيلحقـهما العجز. والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزًا[2].

وإذا رجعنا إلى شرح العقائد النفسية، وجدنا سعد الدين التفتـازانى يشـير إلى دليـل التمـانع أو التغالب عند المتكلمين فيقول إن صـانع العـالم واحـد، فـلا يمكـن أن يصـدق مفـهوم واجـب الوجود إلا على ذات واحدة. والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمـانع المشـار إليـه بقولـه

---

(١) راجع نقد ابن رشد لهذا الدليل فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٣٩ وما بعدهـا. ونـود أن نشير إلى أن سبب تشابه فكرة الكندى مع فكرة الاشاعرة فى التمانع والتغالب رغم أن هذا الدليل من جـانب الأشـاعرة قد وجد بطبيعة الحال بعد الكندى، هو اعتماد كل من الكندى والأشاعرة بعده على الآيات القرآنية.

(٢) التمهيد ص ٢٥.

تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وتقريره أنه لو كان إلهان، لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونة، لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن. وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين. وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، وإلا فيلزم عجز أحدهما، وهو إمارة الحدوث والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالا. وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر، وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال، أو أن يجتمع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معًا[1].

إلى هنا يكون قد اتضح لنا الجوانب الدينية والجوانب الكلامية التى نجد تشابهًا بينها وبين رأى الكندى فى الوحدانية، بمعنى أن الكندى إذا كان قد اعتمد على تراث دينى، فإنه من المحتمل أن يكون قد اعتمد على تراث كلامي، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن دليل التمانع أو التغالب، إنما هو مستمد أساسًا من هذه الآيات القرآنية، وإذا وضعنا فى الاعتبار أيضًا أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محددة أى أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدى إلى نتائج بقدر ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الآلهة[2].

نقول: هذه الآيات القرآنية، لأننا لا نريد أن نذهب إلى اعتماد الكندى فى تدليله على الوحدانية، على آية معينة دون آية أخرى[3].

---

(١) ص ٢١٦ وما بعدها. ويعبر الجوينى فى كتابه : «الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد عن دليل التمانع أو التغالب. فيقول إن الإله واحد، ويستحيل تقدير الهين والدليل عليه أنا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام فى جسم، وقدرنا فى أحدهما إرادة تحريكه وفى الثانى من إرادة تسكينه، فتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة، وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتها ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضًا أن لا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدى إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم ما له إثبات الهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضًا الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثانى، إذ فى ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته (ص ٥٣).

(٢) يذهب ابن رشد إلى أن وجه الضعف فى هذا الدليل هو أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا قياسًا على المريدين فى الشاهد، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف. وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع (مناهج الأدلة ص ١٥٧) وانظر أيضًا : (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤١).

(٣) يقول الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى مقدمة نشرته لرسائل الكندى الفلسفية(جزء ١ ص ٨٠) إن دليل الكندى جديد بالنسبة للأدلة التى أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند تكلمى الإسلام والذى يستند إلى آية : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون). ولا يشبه دليل الكندى من حيث الروح إلا الدليل الذى يمكن أن يؤخذ فلسفيًا من آية(ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون).

ولكننا نقول من جانبنا خلافًا لهذا الرأى ما يل :

(أ) دليل التمانع عن المتكلمين إذا كان يستند إلى آية ﴿ لو كان فيهما . . ﴾ فإنه يستند أيضًا إلى قوله تعالى﴿ما اتخذ الله من ولد.﴾ ومن الواضح أن فحوى الآيتين يعد فحوى واحدًا إلى حد كبير.ومن هنا فلا يخلو رأى=

بقيت مسألة أخيرة نود أن نشير إليها الآن. وهى أننا من جانبنا لا نستطيع أن ننفى تأثر الكندى بأرسطو ولو من بعض الزوايا. صحيح أننا لا نجد قضية التوحيد عند أرسطو واضحة وحاسمة من بعض وجودها، إذا وضعنا فى الاعتبار الصفات التى يخلعها على عقول الكواكب وعددها. ولكن صحيح أيضًا أن لأرسطو بعض العبارات التى تؤدى بنا إلى القول بأن فكرة الإله الواحد موجودة فى فلسفته وخاصة عن طريق الذهاب إلى أن العالم واحد. ومن يقارن بين أقوال الكندى فى فلسفته، وبين أقوال أرسطو، يجد تأثر الكندى بأرسطو بارزًا من بعض الوجوه[1].

ففى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو[2] نجد هذا الاتجاه واضحًا. يقول ثامسطيوس فى تلخيصه لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: إنه إن كان العالم أكثر من واحد، فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد. والأشياء التى صورتها واحدة وعددها كثرة، يكون السبب فى كثرتها المادة والعنصر. والمحرك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم. فيجب أن يكون المحرك الأول واحدًا فى الحد والعدد. والجسم المتحرك أيضًا. إن كان متصل الحركة. يجب أن يكون واحدًا فالعالم واحد[3].

بالإضافة إلى أن أرسطو يذهب فى بعض المواضع إلى تقرير الوحدانية، أى وحدانية الإله. ذهب إلى ذلك مثلا فى آخر كلماته فى مقاله اللام من كتاب الميتافيزيقا[4]. فيرى أنه لو كانت المبادئ كثيرة. لم تكن السياسة خير السياسات.

يوضح ذلك ابن رشد فى تفسيره لميتافيزيقا أرسطو. فيقول: يريد «أى أرسطو»: إن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة. فالموجودات التى هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره. كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة. لم يوجد

=الكندى فى الوحدانية من التسليم بما فى دليل التمانع عند المتكلمين. صحيح أننا لا نجد عند الكندى دليل التمانع والتغالب بنصه، ولكن هذا لا ينفى وجود فكرة التمانع والتغالب عنده.

(ب) لا نجد جديدًا فى دليل الكندى. فهو لم يذهب إلى أبعد من مجرد التعبير عن الآيات القرآنية فى هذا المجال، تعبيرًا فيه نوع قليل جدًا من التفلسف. بل إنه يكرر بعض الألفاظ والصفات دون مبرر.

(جـ) لم يعتمد الكندى على آية واحدة فقط من الآيات الثلاث التى سبق أن ذكرناها، بل إن عبارته تدل على استفادته من الآيات الثلاث، خاصة وان هذه الآيات الثلاث مضمونها أو فحواها واحد إلى حد كبير.

(١) نجد رأيًا آخر حول هذا الموضوع. هو رأى الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده. فهو يقول فى مقدمته الممتازة لرسائل الكندى، حين الحديث عن دليل الكندى على الوحدانية ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون. لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول. ولأن نظرية الثانى فى المثل وفى الكائنات الروحية وما لها من صفات وفعل. تجعل التوحيد عنده – حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف- حشوشًا على كل حال. (ص ٨٠)

(٢) Aristotle. Metaphysics. Ch 8. 1074 A.

(٣) ص ٢٩ من كتاب «أرسطو عند العرب» – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

(٤) Aristotle : Metaphysics, ch 10 1075 B,1076 A.

للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال. ولذلك كما قال: لاخير في كثرة الرؤساء. بل الرئيس واحد[1].

اتضح لنا الآن، كيف ذهب الكندى إلى ثبات وحدانية الله. معتمدًا على أدلة قرآنية تتمثل فى أكثر من آية. يضاف إليها جوانب كلامية اعتمدت بدورها على الآيات القرآنية. كما تأثرت أيضًا من بعض الزوايا باتجاه أرسطو إلى إثبات وحدانية الإله فى مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا.

(١) جزء ٣ ص ١٧٣٥ - ١٣٧٦ من النشرة الممتازة للأب موريس بويج.

ويجدر القول فى معرض تأكيدنا للتراث الأرسطى، أنه من الممكن أن يفهم الفيلسوف الآية القرآنية فهما يختلف عن فهم المتكلم لها، لأن الفيلسوف يسعى إلى البرهان، بعكس مايفعل علماء الكلام حين يحصرون أقوالهم فى دائرة جدلية. نوضح ذلك مثلا بما ذهب إليه ابن رشد حين وقف عند الآية القرآنية ﴿..لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾. فهو أى ابن رشد - لم يقف عند حدود التفسير الكلامى للآية، بحيث يقول بفكرة التمانع والتخالف، ولكنه حاول أن ينظر إليها بمنظور فلسفى. فهو يقول أن المدلول من هذه الآية متفق مع ما يراه الفلاسفة. إذا لما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة، هو النظام الموجود فى العالم، كالنظام الموجود فى المعسكر من قبل قائد المعسكر، والنظام الموجود فى المدن من قبل مدبرى المدن، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (تهافت التهافت ص٤٧ وأيضًا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٢٣٩)

الباب الثانى

الكائنات اللاحية والكائنات الحية
فى طبيعيات ابن سينا

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : المعادن والآثار العلوية.

الفصل الثانى : النبات.

الفصل الثالث : الحيوان.

الفصل الرابع : النفس.

تقديم

دراسنا فى الباب الأول مجموعة من الجوانب يجمعها الإطار الإلهى الميتافيزيقى.

أما فى هذا الباب فسندرس مجموعة من الجوانب يجمعها الإطار الفيزيقى(الطبيعى). الفصل الأول موضوعه دراسة الظواهر الجيولوجية والظواهر العلوية. وسنكشف عن مدى اعتماد ابن سينا على الملاحظة والمشاهدة.

أما الفصل الثانى فموضوعه دراسة أول مرتبة من مراتب الكائنات الطبيعية الحية وهى مرتبات النبات، وسنبين النتائج التى وصل إليها ابن سينا من خلال دراسته للنبات.

أما موضوع الفصل الثالث فهو الحيوان، وسنكشف عن مدى اهتمام ابن سينا بدراسة هذا المجال وسنذكر بعض المشاهدات التى قدمها لنا ابن سينا أثناء دراسته للمرتبة الثانية من مراتب الموجودات الحية.

وفى الفصل الرابع، سيكون المحور هو النفس بكل مراتبها، سواء كانت نفسًا نباتيًا أو نفسًا حيوانية أو نفسًا ناطقة (إنسانية) وسنركز بطبيعة الحال على النفس الناطقة، إذ أن ابن سينا قد اهتم اهتمامًا كبيرًا بتقديم عدد كبير من الأدلة يثبت من خلالها أن النفس تعد جوهرًا روحانيًا.

الفصل الأول

المعادن والآثار العلوية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- التمييز بين الكائنات الطبيعية غير الحية والكائنات الطبيعية الحيـة ، ومعيـار هـذا التمييز.
- دراسة ابن سينا للجبال والزلازل (ظواهر جيولوجية).
- موقف ابن سينا من موضوع الكيميا.
- رفض ابن سينا لفكرة تحويل معدن إلى معدن آخر.
- دراسة ابن سينا للسحب والهالة والرياح والرعد والبرق(ظواهر ميتيورولوجية).

«وأما ما يدعيه أصحاب الكيميا، فيجب أن تعلم أنه ليس فى أيديهم أن يقبلوا الأنواع قلبًا حقيقيًا، لكن فى أيديهم تشبيهات حسية، حتى يصبغوا الأحمر صبغًا أبيض شديد الشبه بالفضة ويصبغوه صبغًا أصفر شديد الشبه بالذهب، وأن يصبغوا الأبيض أيضًا أى صبغ شاءوا، حتى يشتد شبهه بالذهب أو النحاس، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب، إلا أن جواهرها تكون محفوظة، وإنما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحيث يغلط فى أمرها».

(ابن سينا ـ الشفاء ـ الطبيعات ـ المعادن والآثار العلوية ـ م ١ ف ٥ ص ٢٢ ـ ٢٣).

المعادن والآثار العلوية

الكائنات التى لا نفس لها

أولاً ـ تمهيد :

الدارس للتراث الذى تركه لنا فلاسفة العرب، يجد أنهم لم يقتصروا على الخوض فى مجالات منطقية وإلهية، بل أضافوا إلى ذلك جوانب طبيعة وفلكية أصبح لها الآن علوم مستقلة كالنبات والحيوان والفلك والنفس وغير ذلك.

ونظرًا لأن هؤلاء الفلاسفة كانوا يدخلون هذه الجوانب تحت لفظة «الفلسفة» بحيث تعد علومًا فلسفية، طبقًا للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة على أساس أنها تضم فى جوفها العلوم جميعًا، فإننا نجد أنه من المناسب دراسة بعض المجالات التى نجدها فى التراث الفلسفى الذى خلفه لنا فيلسوف المشرق ابن سينا.

فابن سينا فى القسم الطبيعى من فلسفته، حين يحدد لنا أقسام العلم الطبيعى، يدرج تحته دراسة المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس.

وابن سينا فى فلسفته الطبيعية، يبحث فى مبادئ الموجودات الطبيعية وينتهى إلى القول بأنها مركبة من مادة وصورة. ويدرس علل هذه الموجودات سواء كانت مادية أو صورية أو فاعلة أو غائية. ويبحث فى لواحق الموجودات الطبيعة كالزمان والمكان والخلاء... إلخ، كما يتناول بالتفصيل دراسة أمور العالم العلوى وعالم الكون والفساد وتأثير الأجرام السماوية فى الأفعال والانفعالات التى تحصل عن الكيفيات العنصرية[1].

ابن سينا قد بحث فى هذه المجالات داخل نطاق فلسفته الطبيعية. وإذا أردنا أن نستكمل دراسة الجوانب الطبيعية عند ابن سينا، أى أن نجاوز نطاق «الفلسفة الطبيعية» بمعناها الاصطلاحى الدقيق المحدد، إلى هذا البحث فى مجال «الطبيعيات»، فلابد أن نضيف إلى ما سبق أن درسناه من مجالات تعد داخله فى نطاق الفلسفة الطبيعية، جوانب ومجالات أخرى درسها ابن سينا فى القسم الطبيعى من مؤلفاته. وهذه المجالات الأخرى هى المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس.

وفى البداية لابد – لكى نميز بين الكائنات اللاحية والكائنات الحية طبقًا لنظرة ابن سينا – أن نقسم المركبات إلى ما لها نفس وما ليس لها نفس، كما يتضح ذلك من الشكل الآتى (شكل رقم ٤ ص ١٠٣)

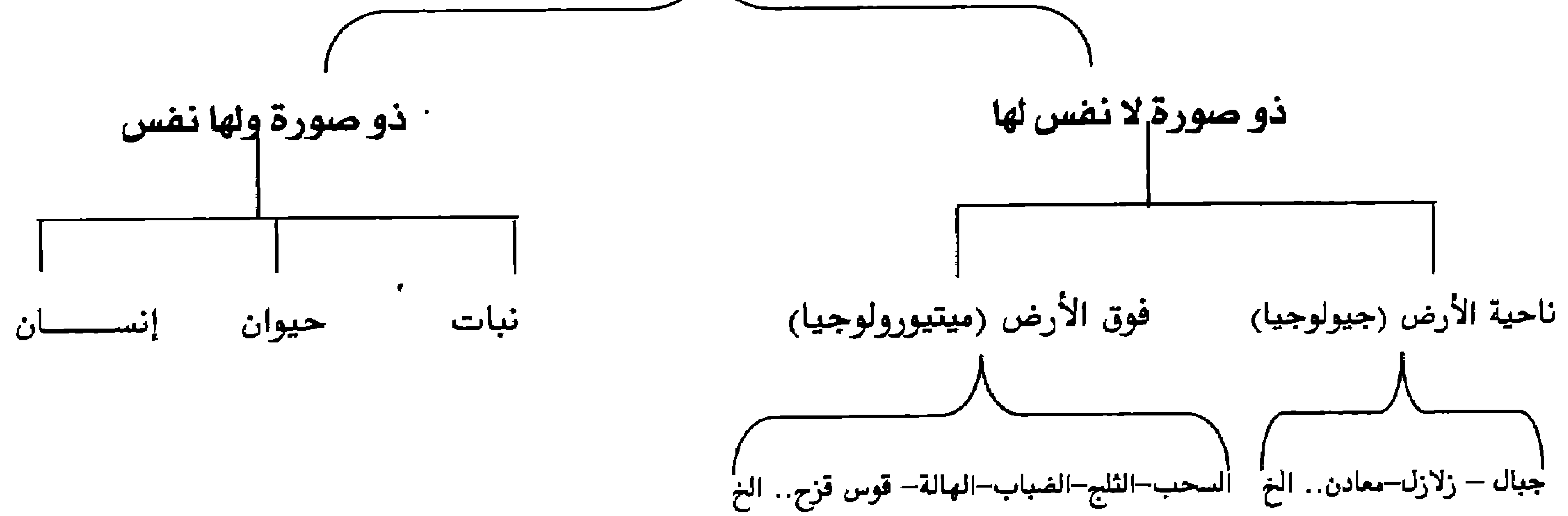
---

(١) قمنا بدراسة هذه المجالات كلها فى كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» (دار المعارف بالقاهرة) ١٩٧١م. وفى تصديرنا للكتاب وعدنا القراء بدراسة بقية جوانب الطبيعات عند ابن سينا.

وفى هذا الفصل الذى سندرس فيه أحوال الكائنات التى لا حس لها ولا حركة إرادية، وكذلك ما سيتلوه من فصول يشملها هذا الباب، وخاصة الفصل الثانى والفصل الثالث، سنرى اتجاه تفكير ابن سينا مختلفًا إلى حد كبير عن الاتجاه الذى نجده عنده حينما يدرس موضوعات كالمادة والصورة وعلل الموجودات ولو احقها. سنراه يسلك إلى حد كبير مسلك العالم الذى يعتمد على الملاحظة وإجراء التجارب. إذ أن الدارس لكتاب ابن سينا فى المعادن والآثار العلوية، وهو الذى يجعل موضوعه «الكائنات التى لا نفس لها»، وكذلك كتاب الأفعال والانفعالات، الذى يدرس فيه ابن سينا موضوعات كيماوية كثيرة، وهى الموضوعات التى بحثها أرسطو فى المقالة الرابعة من الآثار العلوية، سيفاجأ بتغير كبير فى اتجاه تفكير ابن سينا، بحيث إن التأثر الكبير بأرسطو وسابقيه، سوف لا نجده فى بعض جوانب هذه الموضوعات. يعنى أن الدارس لكتابات ابن سينا فى هذه الموضوعات سيجد تفكيرًا نابعًا فى بعض زواياه من ابن سينا نفسه، لا مجرد تأثر بسابقيه. سيجد تجارب أجراها بنفسه وظواهر شاهدها وحاول تفسيرها تفسيرًا أقرب ما يكون إلى الصواب، بحيث تخدم فكرته العلمية. سيجد أن ابن سينا قد ازداد اقتناعًا بضرورة الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحة التى تفضل أية حجة مهما كانت قوتها. سيجد أنه فى دراسته للمعادن والآثار العلوية قد مال ميلا مطردًا نحو الزيادة فى عنصر الملاحظة بعد أن كان يعتمد على الاستدلال والبرهان الجدلى، بحيث سنرى أن فى دراسته هذه من أولها إلى آخرها ما يدل على قدر عظيم من الملاحظة البالغة الدقة.

سيجد أيضًا فى دراساته هذه، ما يدل دلالة قاطعة على شغف واسع بالاستطلاع. فتحريه يكشف له فى جميع الميادين عن ظواهر لا تحصى يجتهد لتفسيرها إذ أنه يتناول كثيرًا من الظواهر الجوية والبرية والبحرية وحركات الكواكب والكسوف والخسوف والبرق والرعد وتكون الغمام والبرد والمطر والثلج ومجارى الأنهار وزلازل الأرض.. إلخ.

صحيح أن ابن سينا من حيث تقسيم موضوعات هذا الجزء، ومن حيث انتهائه إلى تأييد كثير من أقوال أرسطو، يمكن أن يعدا شاهدين على متابعته لهذا الفيلسوف. ولكن ما نريد قوله هو أن اجتهاد ابن سينا فى تفسير الظواهر التى تحيط به وأشاراته العديدة إلى تجارب قام هو نفسه بها. لا بد أن يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأنه اختار لنفسه طريقًا خاصًا به، ولم يسلم بقول سبقه إليه فيلسوف آخر، إلا إذا ثبتت صحته أمام المشاهدات والتجارب. فهو إذا كان قد انتفع بملحوظات ومشاهدات من سبقوه، ولم يهمل شيئًا منها، إلا أنه أضاف إلى ذلك ملحوظاته الخاصة ومشاهداته التى فسرها تفسيرًا علميًا دقيقًا.


أنـــواع المركبـــات
ذو صورة لا نفس لها
ذو صورة ولها نفس
ناحية الأرض (جيولوجيا)
فوق الأرض (ميتيورولوجيا)
جبال – زلازل–معادن.. الخ
السحب–الثلج–الضباب–الهالة– قوس قزح.. الخ
نبات
حيوان
إنســـــان

(شكل رقم ٤)

ونكاد نقول إن المتتبع لكتاباته فى الطبيعيات. يجد تدرجًا من تفكير يغلب عليه الميتافيزيقا. إلى تفكير يغلب عليه النواحى العلمية والتجريبية. وقد سبق أن أشرنا فى مجال آخر[1] إلى كثير من التفسيرات والمشاهدات التى توصل إليها ابن سينا والتى تعد اتجاهًا واضحًا. إذ أن ابن سينا حين يرى أن الكائنات الجزئية يمكن دراسة أحوالها عن طريق التجربة، بالاستقراء من الحالات الفردية إلى الحالات الكلية، فإن هذه الدراسة تطلبت منه الكثير من التحليل والوصف والاستقراء، وهذه كلها اتجاهات مفيدة لأنها تمثل اتجاهًا مفتوحًا لا اتجاهًا مغلقًا.

فنحن إذا انتقلنا من الموضوعات التى درس فيها فيلسوفنا مبادئ الأجسام الطبيعية وعللها، وكذلك لواحقها، إلى الأجزاء التى درس فيها هذه الموجودات نفسها، بادئاً بقسمته للعالم إلى ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، نجد إشارات متعددة جدًا إلى تجارب خاصة به سبق لنا بيانها والتنبيه إلى أهميتها. وخاصة تلك التى قال بها فى مراسلاته مع معاصره العظيم البيرونى. وكلما سرنا فى دراسة بحوثه الطبيعية، وجدنا ميلا مطردًا نحو الزيادة فى عنصر الملاحظة كما قلنا، وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية التى يعول عليها أكبر تعويل لما فيها من دقة. فإن الكثير من النتائج الصادقة التى توصل إليها فيلسوفنا نتيجة لاتجاهه الجديد هذا، تزيدنا اقتناعًا بأن الملاحظة الدقيقة وإجراء التجارب تؤدى إلى طرق للبحث ونتائج عظيمة أفضل من تلك التى يتوصل إليها الفلاسفة بمنهجهم القياسى البرهانى. وهذا المنهج يحول بينهم وبين هذا العالم وما فيه من موجودات حسية شديدة التباين والاختلاف، وآلاف الظواهر التى لا حصر لها ويتحكم فيها منطق التغير، والتغير وحده.

وإذا كان هذا يعد - فيما نرى - تدرجًا من تفكير يغلب عليه الطابع الاستاتيكى والميتافيزيقى طالما نبهنا إليه فى مواضعه ونحن بصدد دراسة الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، إلى تفكير نحسبه نذيرًا باتجاهات علمية أثرت فى فلاسفة جاءوا بعده واتجهوا إلى استقراء الطبيعة، فإن هذا النذير سينتج عنه الكثير من التطبيقات التى سنراها واضحة فى كثير من الجوانب التى بحثها ابن سينا فى هذا الفصل وما سيتلوه من فصول، بحيث سنجد الحركة وليس السكون، وسنجد الاعتماد على المشاهدات والتجارب وليس الاكتفاء بتأييد أقوال كثير من سابقيه. إذ أن الدارس لما كتبه فى بحوثه الخاصة بالجيولوجيا - والآثار العلوية وهذا هو موضوع هذا الفصل، يجد أن هناك قدرًا كبيرًا من الملاحظة الدقيقة من بداية بحثه فيها حتى نهايته. وسنذكر فيما بعد بعض ملحوظات فيلسوفنا عن كثير من هذه الظواهر حتى تكون مؤيدة لما نذهب إليه.

بيد أننا نود أن نشير إلى أمر يعد عندنا غاية فى الأهمية. إن هذا كله لا يمكن أن يعد عندنا خروجًا من سينوية نلمح فيها وحدة مذهبية قوية. إنه فى تعاليمه يلجأ دائماً إلى نظرية تكوين

---

(١) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ٣٨٥ وما بعدها .

الأجسام من مادة وصورة، وكذلك نظريته في القوة والفعل. سنجد هذا كثيرًا بحيث إن فيلسوفنا يستخدمهما في تنظيم الظواهر التي بدت أمامه. إذ أن فيلسوفنا إذا كان قد انتهى إلى القول بأن العناصر أربعة، فإنه يهتم هنا بأن يبين كيفية تولد المركبات عن هذه الأصول الأربعة. وهذه المركبات يحددها بأنها ذو صورة لانفس لها، ويسمى معدنيًا، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل، لا حس ولا حركة إرادية له، ويسمى نباتًا، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيوانا. يقول ابن سينا: «هذه – أي العناصر الأربعة – يخلق منها ما يخلق بأمزجة ـ تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان – أجناسها وأنواعها[1]».

كما سنجد فكرة الغاية والوظيفة واضحة بارزة ومتغلغلة تمامًا في بحثه للكائنات اللاحية والكائنات الحية، بحيث نكاد نقول إنها توجه بحثه في هذه الكائنات، إذ أن الموجودات سواء كانت حية أو ليس فيها حياة مرتبطة بعضها ببعض أوثق ارتباط، وتدلنا على أن لها غاية بمقتضاها يتحقق النظام الكلي للعالم. إنها أكثر ظهورًا في الأجسام غير المتجانسة منها في الأجسام المتجانسة التي تكونها، كما أنها أظهر في هذه الأخيرة منها في العناصر وعلى هذا نتدرج في الغاية حتى نصل إلى النفس الإنسانية.

فكل هذه أفكار تصبغ بحثه لهذه الكائنات، وهذه الأفكار هي ما سبق أن قررها في بحثه لمبادئ الموجودات وعللها[2]. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على النسق الفلسفي الذي تنطوي تحته كل الظواهر التي بحثها.

بعد هذا التمهيد الذي أوضحنا فيه الاتجاهات التي سنصادفها في دراسة فيلسوفنا للمعادن والآثار العلوية، وكذلك الصلة بين دراسته هذه وبقية أجزاء فلسفته، ننتقل إلى توضيح ظاهرة ظاهرة من الظواهر التي بحثها في دراسته هذه مركزين على بيان الأسس العامة، وعارضين لمشاهداته وتجاربه التي هي كما قلنا أكثر من مرة، سمة من أهم السمات التي تميز دراسته للكائنات الجزئية سواء كانت ذات حياة أو لا حياة فيها.

وابن سينا في بحثه للمعادن والآثار العلوية، يفرق بين ما يحدث ناحية الأرض كالجبال والزلازل وما يحدث فوق الأرض كالسحب والرياح والصواعق (انظر شكل رقم٤ ص١٠٣). ولكننا – كما سنرى – نجد تشابكًا بينهما، بمعنى أننا سنرى تفسيرًا لبعض الظواهر التي تحدث فوق الأرض (ميتيورولوجيا) عن طريق دراسة الظواهر التي تحدث ناحية الأرض (جيولوجيا).

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات–القسم الطبيعي ص ٣٠٢ - ٣٠٣، الطوسي: شرح الإشارات ص ٣٠٢-٣٠٤.

(٢) راجع ما كتبناه عن مبادئ الموجودات وعللها عند ابن سينا في كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» الفصل الأول والثاني من الباب الثاني (من ص ٧١ إلى ص ١٦٧).

ثانيًا - تفسير الظواهر التى تحدث ناحية الأرض (جيولوجيا) :

يدرس ابن سينا الكثير من الظواهر كالجبال والمياه والزلازل والمعدنيات محاولا التعرف على عللها وبيان فوائدها. ولعل المقارن بين دراساته الجيولوجية ودراساته للظواهر الجوية، وبين ما تركه لنا بعض مفكرى المسيحية فى العصر الوسيط، يجد أن هذه الدراسات قد استفاد منها هؤلاء. فقد اعتمد عليها البرت الكبير لدرجة أننا - كما يقول سارتون - نجده حين يشرح حركة السماء وتكون الجبال، يكرر نفس كلمات فيلسوفنا[1].

١ - الجبال: سبب تكونها وبيان فوائدها :

قبل أن يبين لنا ابن سينا تكون الجبال، يشير إلى تكون الحجارة بأنواعها المختلفة، ويقدم لنا ملحوظاته وتجاربه الخاصة بتكون الجبال على النحو التالى:

(أ) الكثير من الأحجار يتكون من الجوهر الغالب فيه الأرضية، وكثير منها من الجوهر الغالب عليه المائية. وكثير من الطين يجف ويستحيل أولا شيئاً بين الحجر والطين، وهو حجر رخو، ثم يستحيل حجرًا. وأولى الطينات بذلك ما كان لزجًا، وإذا لم يكن كذلك، فإنه يتفتت فى غالب الأحيان قبل تحجره.

وهو يقدم لنا ما شاهده هو نفسه للتدليل على رأيه فيقول: «وقد شاهدنا فى طفولتنا مواضع كان فيها الطين الذى يغسل به الرأس، وذلك فى شط جيحون. ثم شاهدناه قد تحجر تحجرًا رخوًا، والمدة قريبة من ثلاث وعشرين سنة»[2].

(ب) قد تتكون الحجارة من الماء السيال. إما بأن يجمد، أو يرسب منه فى سيلانه شىء ويتحجر، يقول ابن سينا مؤيدًا ذلك بمشاهدته: «وقد شوهد ماء قاطر، إذا أخذ لم يجمد. وإذا انصب على أرض حجرية تقرب من مسيله، انعقد فى الحال حجرًا. فعلمنا أيضًا أن لتلك الأرض قوة معدنية. تحيل السيال إلى الجمود»[3].

وعلى ذلك تكون مبادئ الحجارة إما جوهر طينى لزج وإما جوهر تغلب فيه المائية، أى يكون تكونها إما لتفجير الطين اللزج فى الشمس وإما لانعقاد المائية من طبيعة ميبسة أرضية، أو سبب مجفف حار[4]. أى أن لتكونها ثلاث كيفيات هى تحجر الطين اللزج، وترسبات بعض المياه. وعمل بعض الصواعق. وعلى هذا يكون تكونها نتيجة للاستحالة[5].

---

(١) g. Sarton: Introduction to the history of science vol. II part I, p. 48-49.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م أ ف ا ص ٣. وقد استرعت هذه الملاحظة الشخصية انتباه روزنتال وذكرها فى كتابه «مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى» ص ١٧٧ من الترجمة العربية.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م أ ف ا ص ٤.

(٤) المصدر السابق ص ٤.

(٥) ساطع الحصرى: الآراء الجيولوجية عند ابن سينا عدد - مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ص ٦٩.

ولكن ما سبب السرعة والإبطاء فى الاستحالة؟ ينسب ابن سينا ذلك إلى القوى المختلفة. فإذا كانت شديدة جدًا أحالت فى زمان يسير. فبلاد العرب مثلا نظرًا لحرارتها، فإن الاستحالة تتم فيها فى زمان يسير، بحيث إن كل جسم يقع فيها، يتلون بلونها. يقول ابن سينا مؤيدًا ذلك بما شاهده: «وقد رأيت رغيفًا على صورة الأرغفة المحرقة، المرققة الوسط. قد تحجر ولونه باق، وأحد وجهيه عليه أثر التخطيط الذى يكون فى التنور. وجدته ملقى فى جبل قريب من بلدة من بلاد خراسان تسمى جاجرم، وحملته معى مدة. وهذه الأشياء إنما تستغرب لقلة وقوعها، وأما أسبابها فى الطبيعة فظاهرة موجودة»[1].

أما الأجسام الحديدية والحجرية، فإن ابن سينا ينسب أكثرها إلى الصواعق، ويؤيد ذلك فيرى أنه قد يقع فى بلاد الترك فى الصواعق والبروق أجسام نحاسية على هيئة نصول السهام. كما يقول إنه قد حاول إذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب، وأخذ يتصاعد منه دخان ملون يضرب إلى الخضرة، حتى بقى منه جوهر رمادى.

كما يؤيد ذلك بما وقع فى بلاد جوزجان من سقوط كتلة كبيرة من الحديد، من الهواء. وقد حملها الناس إلى وإلى جوزجان، وحاولوا كسر قطعة منها، فلم يفلحوا فى ذلك إلا بعد جهد كبير يقول ابن سينا: «وهذا الفقيه أبو عبيد الجوزجانى، صاحبى، شاهد هذا كله. وحدثت أن كثيرًا من السيوف اليمانية الجميلة، إنما تتخذ من مثل هذا الحديد»[2].

تفسير ابن سينا لمبادئ تكون الحجارة الصغيرة إذن، تفسير يلجأ فيه إلى ملحوظاته ومشاهداته الشخصية وتجارب أجراها بنفسه، وظواهر لم يستطع تفسيرها تفسيرًا كاملا، فسأل عنها ثقات العلماء، كما أحالنا على كتب الثقات فيها. ولكنه لم ينس نظرية العناصر الأربعة، إذ يتكلم عن المائية والأرضية، وعن غلبة المائية أو غلبة الأرضية. وهذا قد أدى إلى خطئه فى تعليل بعض الظواهر التى شاهدها، إذ أنه كان قد لاحظ مثلا الفرق بين الترسبات الكيماوية وبين الترسبات الميكانيكية، إلا أنه لم يستطع تفسير ذلك تفسيرًا دقيقًا محددًا. ولكن تأثره بهذه النظرية – نظرية العناصر الأربعة – لا يعد – كما قلنا – طاغيًا على ما نجده عنده من دقة ملاحظة واستقراء.

فإذا انتقلنا إلى تفسيره لمبادئ تكون الحجارة الكبيرة، وجدناه يقول إنها إما أن يكون دفعة، بسبب حر عظيم يتغلغل فى طين كثير لزج، وإما أن يكون قليلا قليلا على تواتر الأيام.

وإذا بين لنا ابن سينا أسباب تكون الحجارة، وكان تفسيره لتكونها ضروريًا لبيان تكون الجبال، فإنه يقدم لنا سبب تكون هذه الجبال. فيرى أن تكونها يكون من طين لزج مرّ على

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أ ف أ ص ٥.

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أ ف أ ص ٦.

طول الزمان، وتحجر فى مدد غير معروفة. ويشبه أن هذه المعمورة كانت قبل عمرانها مغمورة فى البحار فتحجرت، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر، إذ تكون لزجة. وإذا كان فيها كثرة من الحجر، فإن ذلك بسبب ما يشتمل عليه البحر من الطين[1]. دليل ذلك عند فيلسوفنا، أننا إذا تأملنا أكثر الجبال رأينا الانحفار الفاصل فيما بينها متولدًا من السيول.

وبعد أن يكشف لنا ابن سينا عن أسباب تكون الجبال، التى تطابق فى بعض جوانبها ما توصل إليه العلم فى عصرنا الحديث، ينتقل إلى بيان فوائدها. فيرى أنها كثيرة، إذ أنها متصلة بالسحب وبالأودية المنبعثة من العيون وبالجواهر المعدنية.

فالسحب تتولد من الأبخرة الرطبة. والعيون تتولد باندفاع المياه إلى وجه الأرض بالعنف بسبب محرك لها مصعد إلى فوق. والجواهر المعدنية تتولد عن الأبخرة المحتقنة فى الأرض. وإذا كان المبدأ العنصرى لهذه الأمور النافعة هو البخار وما أشبهه، «فإن مثل الجبال فى حقنه الأبخرة وإلجائه إياها إلى فجر العيون مثل الأنبيق الصلب من حديد أو زجاج أو غيره مما يعد للتقطير. فإنه إن كان سخيفًا متخذًا من خشب متخلخل أو خزف متخلخل، لم يحقن بخارًا كثيرًا ولم يقطر منه شيء يعتد به، وإن كان من جوهر صلب لم يدع شيئًا من البخار يتفشى ويتحلل، بل جمع كله ماء وقطره»[2].

فأكثر العيون إنما تتفجر من الجبال ونواحيها، وأقلها فى البرارى، بحيث إذا تتبعنا الأودية المعروفة فى العالم، وجدنا أنها منبعثة من عيون جبلية.

وإذا كانت أكثر العيون والأودية من الجبال، فكذلك نجد أن أكثر السحب تكون من الجبال، ولهذا سببان: أولهما ما فى باطن الجبال من الندى، وثانيهما ما على ظاهرها من الثلوج، بحيث إن هذين لا نجدهما فى باطن الأرض الرخوة. فالجبال بسبب ارتفاعها تكون أبرد من باطن الأرض. وإذا كان شعاع الشمس يقع على الجبل، فإن تسخينه لا يكون كتسخين ما يقع على الأرض. ومن هذا كله يمكننا القول بأن الأسباب التى تحتاج إليها السحب حتى تكثر، إنما هى فى الجبال أوفر. فالسحب التى تؤدى إلى المطر تتولد من الجبال ومنها تتجه إلى سائر البلاد[3].

منافع الجبال كثيرة إذن، وكثير من الظواهر التى يحاول فيلسوفنا تفسيرها تؤدى به إلى الاقتناع بوجود منافع عديدة لها. وهو لا يكتفى بذلك، بل يبين لنا الأمور التى تتصل بتكون

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أ ف أ ص ٧. وأيضًا: الدكتور عبد الحليم منتصر. تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ص ١٣٦ – ١٣٧.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٢ ص ١١.

(٣) المصدر السابق ص ١١ – ١٢.

الجبال ومنفعتها، وهى دراسته لأصول المياه المنبعثة من الأرض. وهذه المياه منها مياه العيون السيالة التى تنبعث من أبخرة كثيرة قوية الاندفاع بحيث تفجر الأرض بقوة انفجارها. ومنها مياه العيون الراكدة التى حدثت من أبخرة بلغ من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض، وإن كانت قوتها هذه لا تقوى على دفع المياه من مكان إلى آخر، وهذا هو السبب فى كونها راكدة. ومنها مياه الآبار والقنوات، التى يعين على ظهورها الصناعة؛ إذ لما كانت ضعيفة القوة، فإن الصناعة تعمل على تقصير المسافة لها، بأن تزيل عن وجهها ثقل التراب المتراكم، حتى تصادف منفذًا تندفع إليه بأدنى حركة. ومنها مياه النز، وهذه تتولد من بخارات لها مادة كثيرة، وليس لها قوة اندفاع تمكنها من خرق الأرض. كما أن حركتها بطيئة، فيعرض لها العفن والتغير عند مخالطتها للأرضية[1].

٢ - الزلازل :

فى الجزء السابق عرفنا كيف يفسر ابن سينا سبب تكون الجبال، وكيف أن ذلك تطلب منه أن يبين أسباب تكون الحجارة الصغيرة والكبيرة، بالإضافة إلى تفسيره لكثير من الظواهر التى تتصل بأسباب تكونها كالعيون والآبار، وكذلك لجوؤه إلى بيان فوائد هذه الجبال.

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا تفسيره لأسباب تكون الجبال وما يتصل بها مقيمًا هذا التفسير على ملحوظاته ومشاهداته وتجاربه التى أشرنا إلى أهمها، فإنه يعرض علينا بعد ذلك تفسيره لأسباب الزلازل مقيمًا هذا التفسير على نفس الأساس الذى أشرنا إليه قبلا، مضيفًا إلى هذا، تفنيده للآراء الخاطئة التى حاولت تفسير حدوث الزلازل، بحيث إن الباحث يقف حائرًا أمام هذه العقلية التى جمعت بين تفسيرات لمبادئ الأجسام وعللها ولواحقها، نرى فيها نظرة استاتيكية متغلغلة فى صميم الميتافيزيقا، وبين تفسيرات لجأ فيها إلى منهج هو أقرب ما يكون إلى منهج العالم الفاحص المدقق الذى يلاحظ ويجرب ويقارن.

نضيف إلى ذلك أن هذه الملحوظات والتجارب التى أجراها وفسر على أساسها الكثير من الظواهر لم تكن أمرًا عارضًا، كما يحلو للبعض أن يتوهم ذلك، بل إنها - فيما نرى - الأساس الذى تقوم عليه هذه التفسيرات. فما من تفسير يقول به، إلا ويبين لنا كيف أنه شاهد ذلك بنفسه، أو أخبره به بعض الثقات، أو قام بتجربة أجراها هو نفسه، بحيث قد لا نكون مخطئين إذا قلنا إنه حاول أقصى جهده فى تفسير هذه الظواهر. وإذا كنا نجد بعضًا من هذه التفسيرات لا يوافقه عليها العلم فى عصرنا الحديث، فإن ذلك قياسًا إلى عصره والبيئة التى عاش فيها وندرة الأجهزة العلمية، يعد شيئًا غاية فى الأهمية قام بإنجازه هذا الفيلسوف.

---

(١) المصدر السابق ف ٣ ص ١٣ - ١٤.

نعود إلى متابعة موضوعنا بعد هذا التمهيد، فنقول إن ابن سينا يعرض علينا تفسيره لأسباب الزلازل، ويبدأ بتعريفها قائلا إنها حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته، وهذا السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه. والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض، إما جسم بخارى دخانى قوى الاندفاع كالريح، وإما جسم مائى سيال، وإما جسم هوائى، وإما جسم نارى، وإما جسم أرضى.

وعلى ذلك فيمكن القول بأن الزلازل تقع إما بسبب بخارى ريحى أو نارى قوى يتحرك فيحرك الأرض. وهذا – كما يقول ابن سينا – هو الوجه الأكثر. إذ لا شىء أقوى على تحريك الأرض هذه الحركة السريعة القوية التى تنتج عن الزلزلة، من الريح. وإما مياه تسيل دفعة.

ويعرض علينا ابن سينا فى معرض تفسيره لأسباب الزلازل، مذهبًا يقول عنه إنه مذهب غير سديد. وهذا المذهب يفسر حدوثها بسقوط أجزاء كبيرة من الجبال سقوطًا قويًّا بحيث تزلزل الأرض، كما أنها تعرض فى وقت كثرة الأمطار التى تؤدى إلى سقوط أجزاء من الجبال، أو قلتها التى توجب التفتت الذى يفرق الاتصال.

بيد أن هذا المذهب – كما قلنا – غير سديد عند فيلسوفنا. ودليله على ذلك أننا نجد حدوث زلازل فى بلاد لا تسقط فيها قمم الجبال. ولو كان هذا المذهب صحيحًا لكانت الزلزلة فى آخرها أضعف، ولما كانت هناك زلازل فى بلاد ليس فيها جبال. ولكن ذلك غير صحيح، إذ قد نشاهد زلازل فى بقع ليس فيها جبال، كما قد لا تعرض زلازل فى بلاد فيها جبال.

وإذا كان المذهب الذى يفسر حدوث الزلازل بالاستناد إلى سقوط أجزاء كبيرة من الجبال، غير صحيح عند فيلسوفنا، فإن المذهب الذى يفسر حدوثها بنسبتها إلى الهواء غير صحيح كذلك، إن هذا المذهب يرى أن الأرض محمولة على الهواء وأن جنبها الأسفل متخلخل والجزء الذى نعيش عليه من هذه الأرض متكاثف بالأمطار التى تعرى وجهها. فإذا نفذ الهواء فى الجزء المتخلخل، ولم يجد له طريقًا إلى الانفصال والصعود الطبيعى، أدى هذا إلى زلزلة الأرض[1].

وهذا المذهب – كما قلنا – غير صحيح عند ابن سينا. وهو يوجه إليه نقدين: أولهما خطؤه فى هيئة الأرض وسبب وقوفها، وثانيهما أن الزلازل تكون فى أوقات بعينها من الفصول، فإذا نسبنا حدوثها إلى الهواء، فإن الهواء موجود فى سائر الأوقات[2].

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٤ ص ١٦ وأيضًا: النجاة ص ١٥٦.

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٤ ص ١٧.

وإذا كان ابن سينا قد نقد هذين المذهبين[1]، فإنه يقدم لنا الدليل على تفسيره الذى ذهب فيه إلى أن سبب الزلازل هو بخار ريحى أو نارى قوى. فيقول إن الدليل على أن أكثر أسباب الزلازل هى الرياح المحتقنة، أن البلاد التى تكثر فيها الزلازل، إذا حفرت فيها آبار وقنوات كثيرة، حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة، تقل الزلازل فيها[2].

بهذا يكون ابن سينا قد قدم لنا سبب الزلازل. ويبقى التساؤل عن أمرين: ما سبب كثرتها فى بعض البلاد؟ وأى الفصول تكون الزلازل فيها قليلة، وأيها تكون فيها كثيرة؟

أما سبب كثرتها فيرجعه ابن سينا إلى ثلاثة أمور:

١ - البلاد التى تكون أرضها متخلخلة أو مغمورة الوجه بماء كثير يجرى بحيث لا تستطيع الريح خرقه.

٢ - عظم الريح. ٣ - كثرة تولدها.

هذا عن سبب كثرتها، أما الفصول التى تكون فيها قليلة، والتى تكون فيها كثيرة، فإنه يرى أنها قلما تكون فى الشتاء نظرًا لأن برده يجمد البخار الدخانى. وقلما تكون فى الصيف، وذلك لشدة تحليله، وعلى ذلك يكون أكثرها فى الربيع والخريف[3].

بهذا يكون تفسير ابن سينا لحدوث الزلازل قد تناول كثيرًا من الجوانب، حيث إنه يبين لنا صلتها بالجبال والرياح، وكيف أن هناك مذاهب أخطأت فى تفسير حدوثها، وما هى أوجه الخطأ فيها، وكذلك سبب قلتها فى مكان دون. آخر، وفى فصل دون آخر.

ولكن بقيت مسألة يعرضها علينا فى آخر تفسيره لحدوث الزلازل وتختص ببحثه فى سرعة الصوت وسرعة الضوء. فهو يقول: «وكما أن البصر يستبق السمع، فإنه إذا اتفق أن قرع إنسان من بعد جسمًا ما على جسم، رأيت القرع قبل أن تسمع الصوت. لأن الإبصار ليس فى زمان، والاستماع يحتاج فيه إلى أن يتأدى، تموج الهواء الكائن إلى السمع، وذلك فى زمان»[4].

---

(١) عرض ابن سينا ونقده لهذه المذاهب يعد إلى حد كبير متابعة لأستاذه أرسطو الذى عرض هذه المذاهب وقام بالاعتراض عليها. Meteorologica. B, II, 7, 365, A.-B.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥. أ ف ٤ ص ١٧. وهذا التفسير من جانب ابن سينا مطابق لما ذهب إليه أرسطو. Meteorologica, B, II, 8,366, B.

(٣) ابن سينا،. الشفاء الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٤ ص ١٨.

(٤) المصدر السالف ص ١٩.

وهذا القول من جانبه يدل على أنه يقول بالسرعة الآنية للضوء، بمعنى أنه ليس له سرعة وزمانًا ينتقل فيه، وهذا خطأ من جانبه، إذ للضوء زمانًا ينتقل فيه، ولا يتم ذلك في الآن كما قال[1].

٣ - المعدنيات والكيميا[2].

إذا وصلنا إلى هذا الموضوع، فقد وصلنا إلى أهم وأشهر مسألة نجدها في كتاب المعادن. هذه المسألة التي كانت مثار نزاع واختلافات شتى لا حصر لها، لم يكتف ابن سينا بالبحث فيها في موسوعته «الشفاء»، بل كانت محور رسائل شتى وأجوبة على سائليه ومعارضيه، ودراسات شتى كان لها أثرها في تاريخ الدراسات الكيماوية في الشرق والغرب[3]، بحيث إن موضوع المعادن يكاد يتبلور في مسألة الكيميا وهل هي ممكنة أم لا[4]. إذ أن في حديث ابن سينا عن المعادن ما يشعرنا بأنه بلور الموضوع حول التساؤل عما كان يدعيه أصحاب الكيميا في موضوع تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة، وهل ذلك صحيح أم لا. إذ أن القرين بوجودها يزعمون أن تحول بعضها إلى بعض ممكن بواسطة ما يسمونه بالإكسير أو حجر الفلاسفة، وهو مادة مركبة من العناصر الأربعة، وفيها قوة طبيعية من شأنها أن تقلب إلى صورتها ومزاجها أى معدن، كالخميرة بالنسبة للخبز، فهي تقلب العجين إلى ذاتها[5].

ويمكن تقسيم الباحثين في هذا الموضوع إلى فريقين: فريق يبين إمكان الكيميا، بمعنى أن تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس كالذهب، ممكن. وفريق آخر ينكر إمكان هذا التحويل.

ذهب إلى الرأى الأول أبو بكر الرازى، إذ يبين أن صناعة الكيميا أقرب إلى الوجوب منها إلى الامتناع[6].

---

(١) دكتور عبد الحليم منتصر: مقدمة لفن المعادن من الشفاء ص «ى».

(٢) سأستعل لفظ «الكيميا» وليس لفظه «كيمياء» كاقتراح المجلس الأعلى للعلوم والفنون الذى يقترح استعمال لفظة «كيميا» للدلالة على كمياء العصور القديمة والوسطى، واستعمال لفظه «الكيمياء» للدلالة على «كيمياء العصر الحديث».

(٣) Dr. Madkour: Avicenna et l'Alchimie, Revue De Caire p. 128.

(٤) إذا كان ابن سينا يبحث في الكيميا بمعنى تحويل طبيعة معدن إلى طبيعة معدن آخر فإنه في بحوثه الكيماوية لا يقتصر على هذا الموضوع، بل إنه في كتاب »الأفعال والانفعالات« يعقد فصلا خاصًا (ص ٢٣٥ وما بعدها) يدرس فيه عمليات كيماوية كثيرة، فيحدثنا عن التبخير والتدخين والتصعيد والاشتعال والتفحيم.. إلخ وعلى ذلك، فإنه إذا كان ينكر تحويل معدن إلى معدن آخر، فإنه يؤيد التجارب الكيماوية ولا يعارض في تحليل الأجسام بحثًا عن محتوياتها.

(٥) ابن خلدون: المقدمة جزء ٤ ص ١٢١٦.

(٦) ابن النديم: الفهرست ص ٤٣١.

والفارابى الذى رأى أن اختلاف المعدنيات إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان من الصفرة والبياض والسواد، وهى كلها أصناف لنوع واحد(1).

وجابر ابن حيان الذى جعل الفكرة الرئيسية فى بحوثه الكيماوية هى استحالة المعادن، أى تحويل ماهية معدن إلى ماهية معدن آخر، أو تحول طبيعة من الطبائع إلى غيرها. وعلى هذا تكون الخصائص النوعية للكيماويات قابلة للقياس لأنها مكونة وفقًا لعلاقات يمكن قياسها. وسبب ذلك عنده أن للمعادن مقومين أساسيين هما الكبريت والزئبق، وهذان قد تكونا منذ قديم الزمان فى جوف الأرض من العناصر الأساسية الأربعة، الماء والتراب والنار والهواء. وكل معدن ما هو إلا تركيب من زئبق وكبريت بنسب مختلفة، والذهب غنى فى الزئبق فقير فى الكبريت، فى حين يتوفر الكبريت فى الحديد أو فى أى معدن آخر خسيس، ويمكن تحويل الثانى إلى الأول بالإكسير الذى يبدأ تركيبه من مزيج يشمل الكبريت والزئبق بنسب معينة محددة(2).

وعلى ذلك يكون عمل الكيماوى فى تحويل المعادن هو عمل الطبيعة وإذا كانت الطبيعة قد أخذت زمانًا طويلا فى تكوين ما كونته من معادن، فإن العالم عن طريق تجاربه، يستطيع اختصار الزمن ويقوم بهذا التحويل(3).

هناك إذن دراسات كانت سابقة على ابن سينا ومعاصرة له، تدور حول البحث فى تشابه المعادن وكيف أنها ترجع إلى نوع واحد، وإذن يمكن تحويل بعضها إلى بعض، كما أنها تتفاوت من حيث صفاؤها وعدم صفائها وإذا كان ذلك كذلك، فإنهم كانوا يتساءلون عن الجوهر الذى بمقتضاه نستطيع تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس.

أما الفريق الآخر الذى يبطل صناعة الكيميا، فمنهم الكندى وابن خلدون والبيرونى معاصر ابن سينا الذى يقول: إن كل ما يصنعه الناس من مواد الفلزات، فالطبيعة أولى بصنعه، وليس هذا الحكم بمنعكس، كما يعكسه الكيماويون، حتى يصير ذهبهم المرئى بالمنام بأضغاث أحلام(4).

---

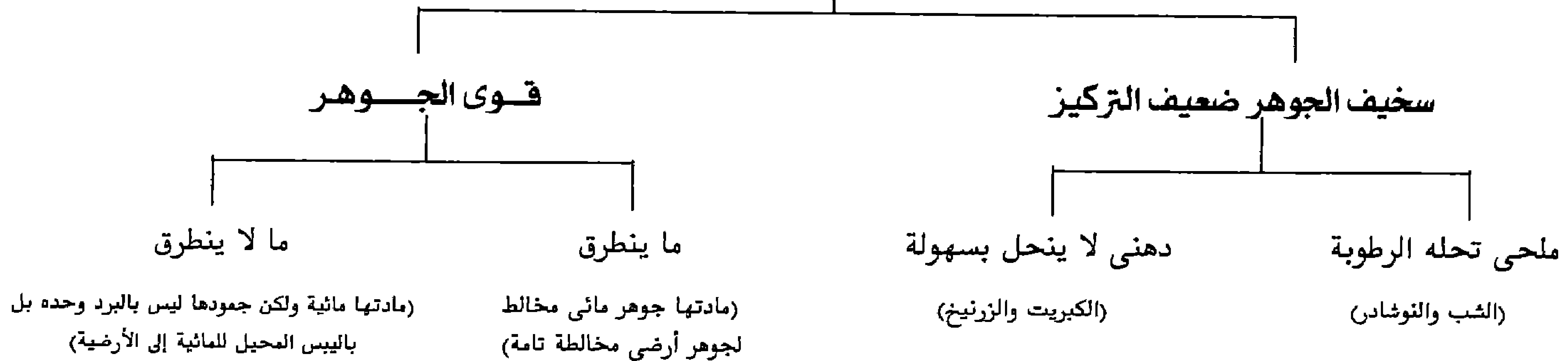
(1) ابن خلدون: المقدمة جـ ٤ ص ١٢١٩ وأيضًا: دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٧.

(2) Holmyard: Chemistry to the time of Dalton p. 17-19.

(3) Sarton: introduction to the history of science vol. II, part I, p. 31-33.

وأيضًا: دكتور توفيق الطويل: العرب والعلم ص ٣٩، دكتور على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٣٦٠، ديكسترهوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ١١٣، دكتور زكى نجيب محمود: جابر بن حيان ص ٧ - ٨، ومن ص ١٨٥ إلى ص ٢٢٦ فى مواضع متفرقة، دكتور عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ص ١٣٩، إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربى ص ٧٦، قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب ص ١٢٨، تراث العرب العلمى ص ٢٨٩ - ٢٩٣، مسكويه: الهوامل والشوامل ص ٣٢٦ - ٣٢٧، مصطفى لبيب: الكيمياء عند العرب من ص ٦٠ إلى ص ٨٦.

(4) البيرونى: الجماهر فى معرفة الجواهر ص ٢٤٦.


الأجسام المعدنية
سخيف الجوهر ضعيف التركيز
قوى الجوهر
ملحى تحله الرطوبة
(الشب والنوشادر)
دهنى لا ينحل بسهولة
(الكبريت والزرنيخ)
ما ينطرق
(مادتها جوهر مائى مخالط لجوهر أرضى مخالطة تامة)
ما لا ينطرق
(مادتها مائية ولكن جمودها ليس بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية إلى الأرضية)

(شكل رقم ٥)

فريقان إذن بالنسبة لهذا الموضوع، فما هو موقف فيلسوفنا إذن؟ وكيف رد على المخالفين له؟

قبل أن يحدد لنا ابن سينا موقفه من هذا الموضوع، يبحث أولا فى أحوال الجواهر المعدنية بحثًا تفصيليًا[1]. فيقول إن أقسام الأجسام المعدنية أربعة: الأحجار والذائبات والكباريت والأملاح. وهو يتوصل إلى ذلك بتقسيمه الأجسام المعدنية إلى ما هو سخيف الجوهر ضعيف التركيب والمزاج، وإلى ما هو قوى الجوهر، وهذا منه ما ينطرق ومنه ما لا ينطرق. أما ضعيف الجوهر فمنه ما هو ملحى تحله الرطوبة بسهولة، ومنه ما هو دهنى لا ينحل بالرطوبة وحدها بسهولة[2].

ويمكننا توضيح ذلك كله بالشكل الآتى (شكل رقم ٥ ص١١٥) الذى نستطيع استخلاصه من دراسة ابن سينا لتكوين المعدنيات.

وبعد أن درس ابن سينا تكوين المعدنيات، فإن هذه الدراسة - كما قلنا - أدته إلى تحديد موقفه من إمكان صناعة الكيميا أو عدم إمكانها. إذ أن صناعة الكيمياء - كما يقول ابن خلدون[3] - قائمة عند الباحثين فيها على حال المعادن السبعة المنطرقه وهى الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصين، وهل تختلف فيما بينها بالفصول، أى كلها أنواع قائمة بأنفسها، أم أنها تختلف بخواص من الكيفيات وهى كلها أصناف لنوع واحد.

فإذا رجعنا إلى ابن سينا، نرى أنه حين بحث فى الزئبق والكبريت، ذهب إلى أن أصحاب الحيل لا يبعد عندهم أن يحاولوا حيلا تصير بها أحوال انعقادات الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة بالصناعة. ولكن هذه الأحوال الصناعية تكون مشابهة أو مقاربة، ولذلك يظن البعض إمكان تحول المعادن من هذه المشابهة. ولكن الصناعة وإن اجتهدت فإنها قاصرة ولا تلحق بالطبيعة.

من هذه النقطة، أى صلة الزئبق بالكبريت، والمشابهة بين الطبيعة والصناعة، يحدد لنا ابن سينا موقفه وهو إنكار الكيميا بمعنى تحول معدن خسيس إلى معدن نفيس، ولكنه يسلم - كما يقول فخر الدين الرازى - بإمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة، والفضة بصبغ الذهب، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص[4].

---

(١) يمكن الرجوع لمعرفة التفصيلات الجزئية، إلى الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٥ ص ١٢١ - ١٢٥.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م أ ف ٥ ص ٢٠، عيون الحكمة ص ٣٥، الإيجى: المواقف جزء ٧ ص ١٧١ - ١٧٣، الغزالى: مقاصد الفلاسفة ص ٣٥ - ٣٦ من القسم الطبيعى.

(٣) ابن خلدون: المقدمة جزء ٤ ص ١٢١٩.

(٤) الرازى: المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٢١٤.

وعل ذلك فإنه إذا لم يكن فى الإمكان إحداث هذا التحويل فى جوهر المعادن، لأن لكل منها تركيبًا خاصًا، لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة، والتى كثر عنها الحديث من جانب العرب القائلين بإمكان الكيميا فى عصر ابن سينا وما قبله، فإنه من المستطاع إحداث تغيير ظاهر فى شكل المعدن وصورته بحيث يصل حدًا من الإتقان، قد يظن معه أن المعدن قد تحول بالفعل وبجوهره، إلى غيره.

وهو يوضح ذلك تمام التوضيح فى رسالته فى «الإكسير» إذ فيها نجد فرقًا بين تحويل جوهر معدن إلى معدن آخر، وبين أصباغ المعادن(١). كما نجد دراسات لعمليات كيماوية كثيرة تتجاوز النطاق الذى فرضه حولها كثير من الباحثين فيها، بأن جعلوها تتركز حول تحويل طبيعة معدن إلى معدن آخر.

ويقسم ابن سينا هذه الرسالة الهامة إلى تسعة فصول تبحث فى الجوهر المختلط وفى طلب الصنعة وفى التركيب وفى غير المعدنيات وفى التدبير للتصعيد وفى إتمام العمل.

والمهم هو أن فيلسوفنا وإن سلم بإمكان صبغ المعادن، فإنه ينكر إمكان تحويل بعضها إلى البعض الآخر. فهو يقول: أما ما يدعيه أصحاب الكيميا، فيجب أن تعلم أنه ليس فى أيديهم أن يقلبوا الأوضاع قلبًا حقيقيًا، لكن فى أيديهم تشبيهات حسية حتى ويصبغوا الأحمر صبغًا أبيض شديد الشبه بالفضة، ويصبغوه صبغًا أصفر شديد الشبه بالذهب. وأن يصبغوا الأبيض أيضًا أى صبغ شاءوا، حتى يشتد شبهه بالذهب أو النحاس، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب، إلا أن جواهرها تكون محفوظة، وإنما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحيث يغلط فى أمرها(٢).

أنكر إذن ابن سينا إمكان الكيميا، بمعنى إنكاره للتحول الكيماوى Chemical transmutation بين معدن وآخر(٣). وعلى ذلك تكون أعمال الكيماويين أعمالا باطلة شأنها شأن أعمال المشتغلين بالتنجيم. إذ أن ما يخلقه الله تعالى بواسطة الطبيعة تعجز عنه الصناعة(٤). وإنكاره هذا

---

(١) ابن سينا: رسالة فى الإكسير = أمر مستور الصنعة = الكيمياء. وقد وجهها إلى الشيخ أبى الحسن سهل بن محمد السهل (نسخة مصورة) لوحة رقم ٥٥ – ٧٧ (ضمن مجموعة).

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أف ٥ ص ٢٢ – ٢٣، دكتور توفيق الطويل: العرب والعلم ص ٤٢، وأيضًا: مصطفى لبيب: الكيمياء عند العرب ص ٩٤ – ٩٦.

(٣) g. Sarton: introduction to the history of science vol. I p. 710, Aldo Miele: La Science Arabe et Son role dans l'evolution scientifique Mondial.e P. 133.

وأيضًا: دكتور إبراهيم مدكور: الكيمياء– مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ص٦١– ٦٢ (عدد خاص عن ابن سينا).

(٤) ابن سينا: رسالة فى إبطال أحكام النجوم ص ٥١.

قائم على الفصل بين جوهر كل معدن والمعدن الآخـر[1]، والتمييـز بين شـىء يعـد أصليًـا لهـذا المعدن أو ذاك، وشيء يعد غريبًا عليه أو قوة غريبة. فلا سبيل إلى حل المزاج إلى المزاج الآخـر، طالما أن هذه الأصول المحسوسة هي غير الفصول التى بها تصير هذه الأجساد أنواعًا، بـل هـى عوارض ولوازم. أما صبغ المعـادن أو بإزالـة الصبغـة عنـها فـهو ممكـن إذ لا يقـوم برهـان علـى امتناعه. والمهم هو إنكار تحويل معدن إلى معدن آخر، لأن تركيب كل واحد منـها غـير الآخـر. يقول ابن سينا: «ويشبه أن تكون النسبة التى بين العناصر فى تركيب كل جوهـر. غيرهـا فـى التركيب الآخر. وإذا كان كذلك، لم يعد إليه، إلا أن يفك التركيب إعـادة إيـاه إلى تركيـب مـا يراد إحالته إليه. وليس ذلك مما يمكن بأدائه حفظ الاتصال، وإنما يختلط بـه شـىء غريـب أو قوة غريبة»[2].

فابن سينا إذ ينكر إمكان الكيميا، نجده يعتمد على الكثـير مـن الحجـج التـى سـبقه إليـها مفكرون بينوا هذه الحجج فى كتبهم، وسارع المقرون بإمكانها إلى الرد على هذه الحجج. ويتبين ذلك تمامًا إذا رجعنا إلى المباحث المشرقية لشارحه الرازى[3]، إذ نجـده يشـير إلى حجـة حجـة مبينًا استفادة ابن سينا منها، وكيف اهتم بالرد على كل حجة منها. نقول هذا لكى ندلل علـى أن السبب الأساسى فى إفاضة فيلسوفنا فى دراسـة هـذه المشـكلة مـن كـل زواياهـا، إنمـا كـان تساؤل الكثيرين من مفكرى عصره إمكانها أو عدم إمكانها.

ثالثًا – تفسير الظواهر التى تحدث فوق الأرض (ميتيورولوجيا) :

قلنا فيما سـبق أن ابن سينا إذا كان يقسم الكائنات إلى كائنـات فيـها حيـاة وكائنـات ليـس فيها حياة، فإن القسم الأخير يمكن تقسيمه إلى قسمين: قسم يفسر الظواهر التى تحدث ناحيـة الأرض، وقسم يفسر الظواهر التى تحدث فوق الأرض.

---

(1) على الرغم من أن ابن خلدون من الذين ينكرون إمكان الكيميا، إلا أنه ينقد فيلسـوفنا ابـن سـينا، ونقـده قـائم على أن استحالة الكيميا لا تكون فى جهـة اختـلاف فصـول المعـادن كمـا ذهـب ابـن سـينا، ولا مـن الطبيعـة، وإنمـا الاستحالة قائمة – على تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها (المقدمة جـ ٤ ص ١٢٢٢).

(2) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م أف ٥ ص ٢٣٤. وانظر فى هـذا المعنى أيضًا: رسـالة ابـن سـينا فـى الفعل والانفعال ص ١٠. ويذهب الدكتور محمد يحيى الهـاشمى إلى أن ابـن سـينا مـن ناحيـة واحـدة لا يقـر بـانقلاب المعادن، لأنه كعالم طبيعى لم يستطع ذلك فعلا، ولكنه كفيلسوف ومفكر لم يصر على هذا الجمود. بمعنـى أنـه واقعـى لعدم تمكنه فعلا من قلب جوهر المادة وغيبى لعدم إصراره على الجمـود (مجلـة الكتـاب ص ٤٧٦ – ٤٧٧ – أبريـل سنة ١٩٥٢).

ولسنا ندرى كيف توصل الدكتور الهاشمى إلى هذا الرأى إننا من جانبنا لا نريد التميـيز بـين موقفـه كعـالم طبيعـى وبين موقفه كفيلسوف، فى دراسته لهذا الموضوع، إذ أنه – فى أكثر من موضـوع– كشـف عـن خطـأ القـائلين بإمكـان التحويل.

(3) الرازى: المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٢١٤ إلى ص ٢١٨.

وإذا كنا قد درسنا فيما سبق، القسم الأول الذى أدخل فى باب الجيولوجيا، فإننا سنوضح فيما يلى أهم العناصر والأسس الخاصة بالقسم الثانى الذى يتعلق بالآثار العلوية. وهى التى تقع ما بين تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر[1].

ونود أن تشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد اتبع فى القسم الأول منهج الملاحظة والتجربة، فإننا سنجد هذا المنهج أيضًا مطبقًا فى تفسيره الذى يحاول دراسة هذه الآثار العلوية.

كما نود أن نشير أيضًا إلى أننا سنجد عند فيلسوفنا، كما هو الشأن عند رجال العلم فى العصور القديمة وخاصة أرسطو[2]، تشابكًا بين الجيولوجيا وبين الظواهر الجوية. مثال ذلك أن تفسير ابن سينا لوجود الزلازل والانفجارات البركانية، وهو من الأبحاث الجيولوجية، يرتبط عنده بتفسير للرياح وآثارها، وخاصة الرياح فى جوف الأرض، وكيف أنها تسخن بفعل الاحتكاك والاضطراب الذى يؤدى إلى الانفجارات. وعلى هذا فإنه من الطبيعى الربط بين الرياح التى فوق الأرض (ميتيورولوجيا) وبين الرياح التى تحت الأرض (جيولوجيا). وقد سبق لنا أن بينا كيف أن فيلسوفنا يفسر تكون الأحجار والمعادن بفعل الرياح والأبخرة، وأن منها ما يتولد عنه المعادن والأحجار التى لا تذوب، ومنها ما يتولد عنه المعادن القابلة للانصهار.

بعد هذه الإشارات، نقول إن ابن سينا يدرس فى هذا القسم بعض الظواهر العلوية كالسحب وقوس قزح والهالة والرياح.. إلخ[3]. وسنبين بإيجاز فيما يلى الأسس العامة لدراسته هذه الظواهر، مركزين كما قلنا على مشاهداته وتجاربه التى تعد عندنا دليلا ودليلا قويًا على الاتجاه العلمى لفيلسوفنا، وكيف أنه كان يستقرئ الظواهر ويفسرها على ضوء مشاهداته وتجاربه.

١ – السحب: أسبابها وبيان علاقتها بغيرها من الظواهر الجوية:

يبين لنا فيلسوفنا بادئ ذى بدء كيفية تولد السحاب، فيذهب إلى أنه جوهر بخارى متكاثف طاف فى الهواء. وهذا الجوهر البخارى كأنه متوسط ما بين الماء والهواء، وعلى ذلك

---

(١) يقول الكندى فى رسالته فى الجواهر الخمسة ص ١٢: »فالأشياء التى تكون فى الأرض هى المعادن والتى تكون على الأرض هى كالحيوان وما أشبهه. والتى تكون فوق الأرض هى كالأمطار والضباب والبروق والرعود وبقية العوارض التى فى الجو.

(٢) سارتون: تاريخ العلم – جزء ٣ ص ٢٩٩ من الترجمة العربية.

(٣) لابد لنا من الإشارة فى هذا المجال إلى تأثر فيلسوفنا ببحوث كثير من المفكرين الإسلاميين الذين سبقوه وخاصة الكندى. ويمكن بيان ذلك إذا رجعنا إلى «رسالة الكندى جـ ٢ فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر» من ص ٦٩ إلى ص ٧٥ جـ من رسائل الكندى الفلسفية، «رسالة فى علة كون الضباب» من ص ٧٦ إلى ص ٧٨ جـ، «رسالة فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير» من ص ٧٩ إلى ٨٥ جـ، «رسالة فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض» من ص ٨٦ إلى ص ١٠٠ جـ ٢.

فإنه لا يخلو إما أن يكون ماء قد تحلل وصعد، أو يكون هواء قد تقبض واجتمع. وقد يعرض تكون السحاب من كلا الوجهين جميعًا[١].

يتولد السحاب إذن فى رأى ابن سينا، إما من الهواء أو الماء أو منهما معًا. وهو يدلل على ذلك بمشاهدات غاية فى الأهمية. فإذا كان ينسب السحاب إلى الهواء، فإنه يقول إنه كثيرًا ما شاهد الهواء يبرد فى أعالى الجبال الباردة فينقبض بعد الصحو سحابًا دفعة ثم يثلج. وأنه قد شاهد هذا بجبل طبرستان عند ويمة وبجبال طوس[٢].

وإذا كان ابن سيناء يدلل على كونه من الهواء، فإنه يدلل أيضًا على تكونه من البخار بذكر مشاهدة له. وهذه المشاهدة التى سنذكرها الآن عن كتاب الشفاء، استرعت انتباه الرازى فى مباحثه المشرقية[٣]، ولم يستطع روزنتال أن يستخرجها من كتاب الشفاء قائلا: لست أعلم الآن إذا كانت قد فاتتنى هذه الفقرة عندما قرأت الجزء الذى يعنى بالطبيعيات من كتاب الشفاء، أو أن خبر الرازى منقول عن مصنف آخر من مصنفات ابن سينا[٤].

يقول ابن سينا: «وهذا البخار ليس يحتاج فى كل مرة أن يبلغ الموضع البارد الشديد البرد فى الجو، فقد شاهدنا البخار وقد صعد فى بعض الجبال صعودًا يسيرًا حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة تحتها قربة، إحاطة تلك الوهدة لا يبلغ نصف فرسخ. وكنا نحن فوق تلك الغمامة فى الصحو، وكان الجو خريفيًّا ليس بذلك البارد جدًّا، فكان أهل القرية يمطرون من تلك الغمامة. فعلمنا أن البخار كثيرًا ما يؤدى به تكاثفه وتواتر مدده وبطء حركته المصعدة إياه إلى فوق، فيحوج إلى أن يتكاثف ويقطر مثل المعصور»[٥].

وهكذا ينسب ابن سينا تكون السحاب نتيجة للبخار. وهو يستدل على ذلك بكثرة المطر بأرض الحبشة مع حرارتها، إذ أن ذلك يكون نتيجة لاندفاع الأبخرة إليها وانضغاطها فى جبالها وهى بين يدى رياحها. وعلى ذلك كثيرًا ما تتصعد الأبخرة وتعلو إلى حيز البارد من الهواء فتبرد، ويعنى ذلك انفصال ما ينفصل عنها من الدخان الحار اليابس، إذ أنه شاهد ذلك الانفصال على بعض قمم الجبال[٦].

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف أ س ٣٥، الغزالى: مقاصد الفلاسفة – ص ٣١ – ٣٧ وأيضًا: النجاة ص ١٥٥ من التقسم الطبيعى.

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م ٢ من ١ ص ٣٥ .

(٣) فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ ص ١٧٣.

(٤) رونتال: مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى – ص ١٧٧ من الترجمة العربية.

(٥) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م ف ا ص ٣٥.

(٦) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ا ص ٣٥ – ٣٦.

٢ - الهالة وقوس قزح:

بعد أن فسر لنا ابن سينا كيفية تكون السحاب، وكيف أن ذلك عنده يرجع إما إلى الهواء أو البخار أو هما معًا، مدللا على كل ذلك بمشاهداته، ينتقل إلى تفسير السبب الفاعل للهالة وقوس قزح وما يشبههما من ظواهر علوية.

وهو يرى أن هذه كلها خيالات تتكون فى الجو ومعنى الخيال هو أن يجد الحس شبح شىء مع صورة شىء آخر، كما نجد صورة الإنسان مع صورة المرآة، ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقى فى مادة ذلك الشىء الثانى الذى يؤديها ويرى معها. كما أن صورة الإنسان لا تكون منطبعة بالحقيقة ولا قائمة فى المرآة، وإلا لكان لها مقر معلوم، ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه، والمرئى ساكن[1].

وبعد أن يبين لنا ابن سينا معنى الخيال بناء على رأيه فى أن الهالة وقوس وقزح وغيرهما أشبه ما تكون بالخيالات، ينتقل إلى تعريف كل من الهالة وقوس قزح وتفسير وجودهما. فيقول إن الهالة دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ترى حول القمر وغيره، إذا قام دونه سحاب لطيف لا يغطيه، لأنه يكون رقيقًا[2].

ويخبرنا فيلسوفنا بكثير من المشاهدات التى رآها، فهو قد رأى حول الشمس عام ٣٩١ هـ، هالة تامة فى ألوان قوس قزح وأخرى ناقصة. ثم رأى بعد ذلك بعشرين عامًا، هالة تطيف بالشمس فيها قليل قوسية خفية، وسبب ذلك يرجع إلى كثافة السحاب وإظلامه. كما أنه رأى بهمذان هالة حول القمر قوسية اللون، وكان ذلك لأن السحاب كان أغلظ فشوش فى أداء الضوء[3].

---

(١) المصدر السابق ف ٢ ص ٤٠. ويعرض علينا ابن سينا المذاهب التى حاولت تفسير إدراك البصر لهذه الأشباح، مبينًا ما فيها من أوجه الخطأ. وهذه المذاهب ثلاث:

(أ) مذاهب أصحاب الشعاعات الذين يقولون بخروج شعاع من البصر.

(ب) مذهب الطبيعيين المحصلين الذين لا يقولون بخروج شعاعات من البصر، بل من شأن المرمى إذا قابل البصر وبينهما شف والمرئى مضىء بالفعل، أن صوره تتشبح فى العين، دون أن يخرج شىء من العين كما يقول أصحاب المذهب الأول.

(جـ) المذهب القائل أن شبح المرئى يتصور كما هو فى المرآة، فإذا رؤيت المرآة بالمحاذاة، رؤى أيضًا الشبح المنطبع فيها. ويقول ابن سينا عن هذا المذهب إنه مضطرب لا حقيقة له. ويمكن الرجوع لمعرفة نقده لهذه المذاهب إلى: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٢ ص ٤١ - ٤٦.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٣ ص ٤٧، الهداية لابن سينا - لوحة رقم ٦٤، النجاة ص ١٥٤. وتفسيره يقترب من تفسير أرسطو: Meteorologica, B III, 2, 372 b.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٣ ص ٤٩ - ٥٠.

هذا عن الهالة، أما قوس قزح فإن ذلك يمكن أن تقع عليه المشاهدة[1]. وابن سينا نفسه طالما رأى هذا القوس فهو يقول: وقد رأيت القوس مرة وهى مرتسمة فى الجو الصحو قدام جبل، إلا أن ذلك الجو رطب مائى من غير ضباب ولا شيء، وكان موضعه ما بيننا وبين الجبل لا يزيد عليه ارتفاعه. ورأيت مرة أخرى قوسين عظيمتين تلى ذرويتهما وأوسط حديتيهما سحاب، ويلى طرفيهما جبال، فيرى كل واحد منهما كأنه مرتسم على الجبل وعلى السحاب، وذلك لأن البصر لا يفرق بين شفيفه وبين ما خلفه، فيرى كأنه ملتصق به[2].

٣ - الرياح :

بعد أن درسنا تفسير ابن سينا للسحب والهالة وقوس قزح، ننتقل إلى بيان تفسيره للرياح، وكيف يربط بين الرياح والأمطار.

فهو يرى أن المطر إذا كان يتولد عن البخار الرطب، فإن الريح وما يجرى مجراها تتولد عن البخار اليابس الذى هو الدخان، فمادتهما مختلفتان. والدليل على ذلك أنهما فى أكثر الأمر يتمانعان. والسنة التى يكثر فيها المطر لكثرة البخار الرطب تقل الرياح، والسنة التى تكثر فيها الرياح تكون سنة جدب وقلة مطر. ولكن رغم ذلك، نجد أنه كثيرًا ما يعين المطر على حدوث الريح بأن يبل الأرض ويساعدها على أن يصعد منها دخان. كما أن الريح أيضًا كثيرًا ما تعين على تولد المطر بأن تجمع السحاب أو بأن تقبض برودة السحاب إلى باطن.

أما الزوابع، فإن أكثرها من الرياح السحابية الثقيلة الرطبة التى تندفع إلى فوق فتصدم سحابة فتلويها وتصرفها فتستدير نازلة. وربما كانت الزوبعة من مادة ريحية هبطت إلى أسفل وقرعت الأرض ثم انثنت، فلقيتها ريح أخرى من جنسها كما قد تحدث الزوبعة فى تلاقى ريحين شديدتين أو غير شديدتين. كما أن الزوبعة قد تكون شديدة قوية ثابتة تقلع الأشجار وتختطف المراكب من البحر، كما أنها تشتمل على طائفة من السحاب بحيث نراها كأنها تنين يطير فى الجو[3].

٤ - الرعد والبرق والصواعق:

أسباب كل منها وأوجه الشبه والاختلاف بين كل ظاهرة والأخرى:

بعد أن أعطانا ابن سينا تفسيرا للرياح وارتباطها بالمطر، وبين أنواع الزوابع وكيف تختلف شدة وضعفا، أخذ فى بحث عدة ظواهر كالرعد والبرق والصواعق، إذ يرى أن البحث فيها متصل بالبحث فى الرياح.

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ - ٥١. وقد ذكر ابن سينا فى هذا المجال، مشاهدات كثيرة جدا تحاول تفسير قوس قزح. ويمكن الرجوع لمعرفة هذه المشاهدات، إلى نفس المصدر السابق ص ٥٣ - ٥٧.

(٢) ابن سيناء: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٤ ص ٥٢.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن م ٢ ف٤ ص٥٨ - ٦١وأيضا: الهداية - نسخة مصورة - لوحة رقم ٦٥.

وهو فى رسالة طريفة له تسمى «فى ذكر أسباب الرعد والبرق». يبين لنا أن الأرعاد تكون عن أسباب سبعة، ويذكر لنا هذه الأسباب السبعة موضحًا إياها بتجارب ومشاهدات غاية فى الدقة[1].

فهو يذهب إلى أن الريح إذا عصفت فى الهواء الرقيق اللطيف سمع لها صوت شديد، وأكثر من ذلك الصوت يكون فى السحاب الكثيف، وبهذا نسمع له صوت الرعد.

أما البرق، فإنه سببه يرجع إلى البخار المتولد منه الغمام يصحبه بخار دخانى، وهذا الدخان لطيف متهيىء للاشتعال، ويشتعل بأدنى سبب مشعل. ويمكن أن تحيله الحركة الشديدة والانضغاط إلى حرارة مفرطة، فيشتعل لهذه العلل نارًا ويستحيل برقا[2]. وهو فى رسالته التى أشرنا إليها يوضح لنا أيضًا ظاهرة البرق قائلا أن لها أسبابًا أربعة[3].

هذا عن سبب كل من الرعد والبرق، ولكن ما هى الصلة والاختلاف بينهما؟ وهل يعد كل واحد منهما سببًا للآخر؟ يرى ابن سينا أنه قد يكون هناك رعد بغير برق. ومرد ذلك عنده ثلاثة أسباب: فأما أنه ليس فى الغمام نار مستكينة وإما لأن فيها نار يسيرة، وأما لأنها تكون كثيرة إلا أنها لا تستطيع الخروج لكثافة الغمام، فإن ذلك إذا كان كذلك حدث الرعد لتحدث الغمامة واحتكاكها ولم يحدث البرق[4].

ويواصل فيلسوفنا دراسته لهذه الظواهر محاولا تفسيرها ملتجئا إلى ما يشاهده .

فيبين لنا أنه قد يكون هناك برق بلا رعد[5]، كما يذكر الأسباب التى بها يسبق البرق الرعد[6].

كما يقول إن البرق يرى، والرعد يسمع ولا يرى. أما إذا كان حدوثهما معًا رؤى البرق فى الآن وتأخر سماع الرعد، لأن مدى البصر أبعد من مدى السمع، فإن البرق يحس فى الآن بلا زمان، والرعد الذى يحدث مع البرق يحس بعد زمان.

هناك إذن صلة بين كل منهما، إذ سببهما فى أكثر الأحيان، حركة الريح التى تحدث صوتًا وتشتعل اشتعالا. وربما كان البرق أيضًا سبب الرعد. دليل هذا عند فيلسوفنا، أن الريح

---

(١) ابن سينا: رسالة فى ذكر أسباب الرعد والبرق ص ٢ – ٣.

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٥ ص ٦٧ – ٦٨ وأيضًا: عيون الحكمة: القسم الطبيعى ص ٣٤.

(٣) رسالة فى أسباب الرعد والبرق ص ٣.

(٤) المصدر السابق ص ٣ – ٤.

(٥) المصدر السابق ص ٥.

(٦) المصدر السابق ص ٤ – ٤٠.

المشتعلة تطفأ فى السحاب، فيسمع لانطفائها صوت بعده بزمان. وسبب حدوث ذلك الصوت أنه ينتج عن التفاعل بين النار والرطوبة حركة عنيفة سريعة تكون هى سبب الصوت(١).

أما الصاعقة، فإنها تختلف عن كل من البرق والرعد. إذ أنها ريح سحابية مشتعلة لا تحدث بسرعة فائقة كالبرق الذى لا يبقى شعاعه زمانًا يعتد به، بل إنها ريح سحابية مشتعلة تنتهى إلى الأرض، لا ضوؤها فقط، بل جرمها المشتعل الذى يضطره ثقله إلى أن يأخذ جهة الأرض. كما أنه يوضح لنا اختلاف ناريتها عن النار التى نستعملها ويبين لنا أسبابها(٢).

وهذه الصواعق - كما يرى ابن سينا - تختلف شدة وضعفًا بمعنى أن قوامها مختلف، فربما كانت صاعقة خفيفة، وربما كانت مؤثرة فيما يقوم فى وجهها، بحيث تنفذ فى الأجسام المتخلخلة ولكنها لا تحرقها ولا تترك فيها أثرًا. وربما كانت أغلظ من ذلك، بحيث تذيب بعض الأجسام المتكاثفة، وتترك أثر سواد. وأخيرًا قد تكون شرًا من ذلك. بأن تكون من مادة كثيفة وهذه تعد أخطر الصواعق.

ومن هذا كله يمكن القول بأن الصواعق عبارة عن ريح سحابية مشتعلة، وربما أطفئت هذه الصواعق فيؤدى هذا إلى استحالتها أجسامًا أرضية. وإذا حدثت صاعقه، فلابد فى أكثر الأحيان أن يتقدمها ريح(٣).

وهكذا يمضى ابن سينا فى تفسير الظواهر الجوية. وهو يحاول جهده الاستدلال بكثير من المشاهدات والتجارب. أحيانًا يقوم بملاحظة سريعة قام بها فى ظروف عادية، وأحيانًا يقدم لنا ملاحظة منهجية علمية تقوم على التجارب، التى وإن كانت تجارب أولية، إلا أنها تجارب لا يعوزها الصدق. وإذا قيل بأن المنهج الاستقرائى يقوم على البحث والكشف ويتطلب الملاحظة والتجربة، فإننا لا نتردد فى القول بأن فيلسوفنا قد أدرك طرفًا من هذا المنهج وحاول الاستفادة منه. صحيح أنها محاولة مبدئية، ولكنها تعتبر سمة مميزة لهذا القسم من فلسفته الذى يدرس فيه الكائنات اللاحية والكائنات الحية.

---

(١) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٥ ص ٦٨ - ٦٩.

(٢) ابن سينا: فى ذكر أسباب الرعد والبرق ص ٤ - ٥.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٥ م ٢ ف ٥ ص ٧٠ - ٧١ وأيضًا: الهداية - لوحة رقم ٦٦.

الفصل الثانى

النبات

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- الأساس الذى اعتمد عليه ابن سينا فى الانتقال من مرحلة اللاحياة إلى مرحلة الحياة.
- فكرة التدرج عند ابن سينا وتطبيقاتها فى مجال دراسته للكائنات الحية.
- أساس المقارنة بين المملكة النباتية ومملكة الحيوان.
- أعضاء النبات ومبادئ تغذيته واختلافه باختلاف البلدان.
- فكرة الغائية عند ابن سينا والأمثلة التى استشهد بها ابن سينا لتأييد هذه الفكرة.

«وأبعد الناس من الحق من جعل للنبات مع الحس عقلاً وفهمًا مثل أنكبساغوراس وأنبادوقليس وديمقريطس. فإن كان التصرف فى الغذاء يسمى حياة.. فبالحرى أن يقال أن للنبات حياة، وإن كان من شرط الحياة أن يكون مع ذلك إدراك وحركة ما إرادية، فلا يجوز أن تجعل للنبات حياة بوجه من الوجوه».

(ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات - النبات ف ١ ص ٣)

النبات

أولا - تمهيد: المبادئ التى توجه دراسته للنبات :

بالانتقال من الفصل الأول إلى الفصل الثانى. نكون قد انتقلنا من دراسة فيلسوفنا للكائنات اللاحية إلى دراسته للكائنات الحية، وإذا كنا قد قسمنا دراسته للكائنات اللاحية إلى قسمين أساسيين هما تفسيره للظواهر التى تحدث جهة الأرض أى ما نسميه بالظواهر الجيولوجية من جبال ومعادن وزلازل وبراكين. والظواهر التى تحدث فوق الأرض، أى ما نسمية بالظواهر الجوية العلوية أو الميتيورولوجية، وهى تلك الظواهر التى يقول فيلسوفنا عنها، إنها تحدث فيما بين تحت فلك القمر وما فوق القمر، وذلك كالهالة وقوس قزح والرعد والبرق... إلخ، فإن دراسته للكائنات الحية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى النبات والحيوان والنفس الإنسانية.

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان، إذ أن الكائنات الحية تتدرج تصاعديا بحسب وظائف النفس فى كل من هذه الأجناس، أى أن النظر فى النفس أعم من النظر فى النبات والحيوان[1]. فهو يرى أن الاسطقسات إذ اتركبت تركيبا أقرب إلى الاعتدال، حدث النبات وشارك الحيوان فى قوة التغذية والتوليد وله نفس نباتية، وهى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بالتوليد. فلها إذن قوة غاذية من شأنها أن تحيل جسما شبيها بجسم هى فيه بالقوة إلى أن يصبح شبيها به بالفعل لتسديد بدل ما يتحلل. وقوة نامية يزيد بها الجسم طولا وعرضا وعمقا حتى يستطيع بلوغ تمام نشوئه. وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذى هى فيه. يصلح أن يكون عنه جسم آخر بالعدد ولكنه مثله بالنوع[2].

معنى هذا أن هذه الكائنات إذا كانت تتميز بالحياة، فإن مرد ذلك هو صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء. وهذا هو ما دفعه إلى تقديم البحث فى النفس على البحث فى النبات والحيوان. طالما أن ما يميزهما هو النفس التى تميزها عن الكائنات التى ليس فيها حياة يقول ابن سينا: «فلأن نقدم أمر البدن ونؤخر تعرف أمر النفس، أهدى سبيلا فى التعليم من أن نقدم تعرف أمر البدن ونؤخر تعرف أمر النفس؛ فإن معونة أمر النفس فى معرفة الأحوال البدنية، أكثر من معونة البدن فى معرفة الأحوال النفسانية»[3].

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٤ م ١ ف ١ ص ٢٢٦.

(٢) ابن سينا: النجاة - القسم الطبيعى ص ١٥٧، عين الحكمة - القسم الطبيعى ص ٣٥،
Danesh- Name, tome II, physique, p. 5 & 55.
وأيضا : الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٣٧ فى القسم الطبيعى.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٧.

ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسته للنبات والحيوان. ولكن ما يدفعه إلى ذلك هو أمر تعليمي محض. بمعنى أن فهم الحياة لابد أن يسبقه فهم النفس التى تصدر عنها هذه الحياة، وكيف أن هذه الحياة تختلف فى مراتبها من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان.

نقول إن تقديم فيسلوفنا لدراسة النفس إذا كان مبعثه التعليم فقط، فإننا نجد أنه ليس من الخطأ تقديمنا لدراسة النبات فى هذا الفصل، ثم نتلوه بدراسة الحيوان، وأخيرا دراسة النفس على اختلاف أنواعها. بشرط أن يكون واضحا لنا بادئ ذى بدء، أن ما يميز هذا النوع من الكائنات عن غيره من الكائنات التى سبق لنا دراستها فى الفصل الأول من هذا الباب، إنما هو الحياة التى مصدرها النفس، والتى سنبين أنواعها واختلاف كل نوع منها عن الآخر فى الفصل الرابع من هذا الباب. إذ أن الترتيب الذى اتبعه فى دراسة الموجودات الطبيعية يقوم على أساس التدرج من أبسط الأشكال إلى أكثرها تركيبا. من كائنات لاحية إلى كائنات فيها حياة، ومن هذه الكائنات يبدأ بالنبات ثم الحيوان ثم الإنسان، أى هذه الكائنات التى تتدرج تصاعديا بحسب وظائف النفس فى كل منها، وتكون مملكة النبات ومملكة الحيوان ومملكة الإنسان.

وعلى كل فإن ابن سينا بعد أن قدم دراسة النفس على دراسة كل من النبات والحيوان. لا يمنع من التغيير فى الترتيب. فهو يقول: «من شاء أن يغير هذا الترتيب. فعل بلا مناقشة لنا معه»[1].

بعد هذا التبرير لتقديم دراسة النبات والحيوان على دراسة النفس، نقول إننا إذا كنا قد بينا أن منهج ابن سينا فى دراسة للكائنات اللاحية هو إلى حد كبير منهج العالم الذى يتسم بالملاحظة والمشاهدة وإجراء التجارب، والاقتناع بأن القضايا التى نصل إليها لا تثبت بالاستدلال، بل تستقرأ من ملاحظة الأنواع العديدة من الكائنات الجزئية؛ فإننا سنجد هذا المنهج مطبقا إلى حد كبير على دراسته للنبات. إن دراسته للنبات سواء ما كان منه حيا طريا شاهده فى الطبيعة، وجعل الموضع الأساسى لدراسته كتاب الشفاء. أو ما كان منه جافا شاهده عند العطارين، ودرسه أساسا فى الكتاب الثانى من القانون وموضوعه الأدوية المفردة، نقول إن دراسته هذه سواء فى جانبها النباتى أو جانبها الصيدلى، تقدم لنا أكثر من دليل على اتباع فيلسوفنا لهذا المنهج.

كما سنلاحظ تأكيدا أكثر على النظرة الغائية. وهذه النظرة وإن كانت قد اختفت فى المنهج العلمى الحديث، إلا أن ابن سينا لم ينس أنه بالإضافة إلى كونه عالما، فإنه فيلسوف أيضا، يبحث فى الكائنات الجزئية متأثرا بما سبق أن قرره من وجود علة غائية للموجودات بها

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٤ م ١ ف ١ ص ٢٢٦.

تكتمل عللها المادية والصورية والفاعلة، بحيث يكون فهمه للكائنات، كما هو الحال عند أرسطو، قائما على إدراكه لكنه غايتها ونشوئها وارتقائها، وبحيث يكون تطور الكائنات ليس قائما على علل مادية فحسب، بل بسبب علل غائية أيضا.

ولكننا نود أن ننبه إلى أن النظرة الغائية وإن كان العلم الحديث كما قلنا يستبعدها، إلا أنها قائمة على أسس قد يكون لها مبرراتها عند ابن سينا، بمعنى أنها تتكامل مع الآلية ولا تقوم منفصلة بذاتها كما هو الشأن عند أفلاطون مثلا إلى حد كبير فى نظرية المثل. ففى الوقت الذى يقدم لنا فيه ابن سينا غاية ظاهرة من الظواهر، فإن إقراره لهذه الغائية قائم على دراسة دقيقة، بحيث أنه فى بعض المواضع يشعرنا بتقديم الآلية على الغائية[1].

هذا بالإضافة إلى أنه رجل يؤمن بالعناية الإلهية. ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية. إلا أن يقرر وجود الغائية. إنه يقرر وجود النفس. وهذه النفس فيها شىء إلهى. وهذا هو السبب فيما يبدو لنا من تركيزه على العنصر الغائى فى دراسته للكائنات الحية.

ولكن هل انساق فيلسوفنا أمام هذه الأفكار بحيث طغت على بحثه لهذه الكائنات الجزئية الحية؟ سنجد أن هذه الأفكار إذا كانت متغلغلة فى دراسته هذه على النحو الذى تؤذن به دراسته لعلل الموجودات وغائيتها. إلا أن دراساته هذه– كما سنبين– لا تنساق أمام هذه الأفكار بحيث أننا سنجد بحثا يتمثل فيه الغاية القائمة على أسس علمية. لا الغاية التى تجرف فى تيارها أسسا علمية محددة ينبغى أن يلتزم بها الباحث فى الدراسات التى يقوم بها.

على ضوء هذه المبادئ التى أشرنا إليها هنا، والتى ترتكز على نقطتين هما عندنا النقطتان الأساسيتان اللتان سنجدهما فى بحثه وهى تركيزه على المشاهدة والتجربة من جهة، والتزامه بأصول قررها فى بيانه لمبادئ الموجودات وعللها من جهة أخرى، سنبين أهم النواحى التى يشملها بحث ابن سينا فى النبات، وهو الذى يكون الفن السابع من موسوعته «الشفاء». بالإضافة إلى بعض المواضع فى كتبه الأخرى، وإن كانت موجزة غاية الإيجاز. والمهم هو أنه يتناول دراسة النبات فى جميع النواحى، فيحدثنا عن تولده وتغذيته وأعضائه فى أول نشوئها حتى تكتمل، وكيف أنه يختلف باختلاف البلاد. وما يتولد عنه من الثمار والبذور والشوك.. إلخ.

ثانيا – المقارنة بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية :

يبحث ابن سينا فى التمييز بين النبات والحيوان عن طريق تولده وتغذيته وحركته وانتقاله. فهو يرى أن النبات قد يشاء كالحيوان، فى الأفعال والانفعالات المتعلقه بالغذاء، إيرادا على البدن وتوزيعا، بمعنى أن الغذاء يدخل الجسم بطريقة واحدة، ويتوزع على أجزاء النبات.

---

(١) راجع نقدنا لفكرة الغائية فى كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ١٨٣ وما بعدها.

فالنبات يحصل على غذائه عن طريق اجتذابه للغذاء بقوة، ليست عن شهوة حسية. تخص عضوا كما يخص الجذب عضوا، وليس للحيوان فينتقل إليه بأن ينبسط وينقبض عنه. وعلى ذلك فهو لا يحصل على غذائه إلا عن طريق ما يصل إليه.

فارق أساسي إذن بين النبات والحيوان. إذا أدخلنا في اعتبارنا مسألة الغذاء. الأول يحصل على ما يصل إليه. وإذا كان ينتقل فإن تحركه نتيجة للنمو، والثاني يتحرك وينتقل للحصول على غذائه.

أما الفارق الثاني بينهما فيمكن أن نتعرف عليه إذا كان هذا التمييز قائما على مسألة الإحساس. فأبعد الناس عن الحق - كما يقول فيلسوفنا[١] - من جعل للنبات مع الحس عقلا وفهما. أنه لا سبيل له إلى الهرب عن ضار والطلب لنافع. وإذا كان التصرف في الغذاء يسمى حياة، فيمكن أن يقال إن للنبات حياة. أما إذا قلنا إن من شرط الحياة أن يكون معها إدراك وحركة ما إرادية، فإنه لا يجوز أن نجعل للنبات حياة بأي وجه من الوجوه. إننا لو سلمنا بأن النبات يحس، فإنه يخلو مما يتميز به الإنسان الراقي.

ويتفرع عن هذا الفارق الثاني. مسألة النوم واليقظة فإذا كان النبات لا حس له، فليس له نوم ولا يقظة بخلاف الحيوان[٢].

وإذا انتقلنا من هذين الفرقين إلى مسألة الذكورة والأنوثة. وجدنا تشابها بين مملكة النبات ومملكة الحيوان. فابن سينا يبحث في هذه المسألة ويؤيد ما ذهب أرسطو - مع بعض تحفظاته[٣] - من وجود جنسين في النبات. إلا أنه يمدنا بتفصيلات كثيرة عن مسألة التلقيح والإخصاب، بحيث يمكن القول بأننا لا نجد بعضا من هذه التفصيلات عند أرسطو.

---

(١) يتابع ابن سينا في نقده لهذا، أرسطو في كتاب النبات المنسوب إليه. إذ ذهب إلى نقد انكساغوراس وأنبادوقليس اللذان يذهبان إلى أن للنبات شهوة وحسا ولذة وألما.

De plantis, B II, 8 15 A.

ونود أن نشير إلى أن هناك اختلافات كثيرة حول كتاب النبات، وهل هو لأرسطو أم لنيقولاوس الدمشقي. ولا يتسع المجال أمامنا الآن لرد هذه الاختلافات التي نجدها مبسوطة في تصدير الدكتور عبد الرحمن بدوى لنشرته العربية لكتاب النبات ص ٤٧ - ٥٣، والتي سبق لآرثر آربري نشره في ثلاثة أعداد من مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة - مجلد ١ جـ- مايو ١٩٣٣ - مجلد ١ جـ ٢ - ديسمبر سنة ١٩٣٣ - مجلد ٢ جـ ١ - مايو سنة ١٩٣٤، سارتون: تاريخ العلم جـ ٣ ص ١٧٩ - ٢٨٠ من الترجمة العربية،

Hamelin: Le systeme d,Aristote pp. 30-326 D. Ross: Aristotle p. 12.

forster (E.S.): His preface to the English translation of De plantis vol. VI.

ولكننا نود أن نقول إنه سواء صح أن هذا الكتاب لأرسطو، وأن دور نيقولاوس هو التفسير فقط، أو كان الكتاب نفسه لينقولاوس الدمشقي، فإن ما يعنينا هو القول بأن الطابع الأرسطي ظاهر ظهورا واضحا في ثنايا هذا الكتاب، بحيث لا يحتاج إلى تأكيد..وإذا كان ابن سينا قد تأثر به سواء من حيث ترتيب موضوعات كتابة، أو بعض المعلومات التي استقاها منه، فإن هذا يشهد على بروز الجانب الأرسطي عند فيلسوفنا.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ١ ص ٤، وأيضا De plantis, B I, 2, 817 A.

(٣) De plantis, B I,2,816 B

فابن سينا – كما قلنا – يبحث فى مسألة وجود الجنسين فى النبات وهو لا يمانع فى القول بوجود ذكر وأنثى فى النبات، إذا عنينا بالذكر جسما من شأنه أن يكون مبدءا بوجه من الوجوه لتحريك مادة من المواد الموجودة فى مشاركة النوع، أو مقاربة إلى صورة مثل صورته فى النوع أو مقاربة له، وبالأنثى فيه المبدأ المنفعل القابل للصورة. أما إذا قلنا أن الذكر هو ما ينفصل عنه بأفعال يقوم بها جسم عن طريق آلات معدة له إلى قابل له، وتكون الأنثى مقابلة له، فتقبل تأثير الذكر وتستودعه. فإن النبات لا يوجد فيه ذكر وأنثى، فضلا عن أن تجتمع فى النبات الواحد الذكورة والأنوثة[1]. وعلى ذلك يمكن أن نقول أن فى النبات ذكورة وأنوثة إذا قصدنا المعنى الأول دون الثانى.

وإذا كانت قوتا الذكورة والأنوثة فى الحيوان تتلاقيان فى أحد الشخصين، كما يقع عند الحبل، أو يتلاقيان ثم يفترقان كما يعرض للطيور إذا باضت، فإن حال البذور فى النبات هى على هذه الحال. وإن كانت القوتان لا تتلاقيان فيها عن افتراق فى شخصين، بل تحصلان لها من شخص واحد.

نوضح ذلك بحديث ابن سينا عن البذور وربطها بفكرة الذكورة والأنوثة. فإذا كان فى النبات ذكورة وأنوثة، فإن فيه شيئا يقوم مقام الرحم والذكر وشىء يقوم مقام البيضة. فالثنايا التى نجدها فى عقد الأغصان والزرع تشبه الرحم، والبذور تشبه البيض. دليل هذا أن الحس قد يميز فى البيض مبادئ يكون منها انبعاث القوتين المجتمعتين. وقد تتميز فى الحس عن سائر أجزاء البيض، وتكون كأنها فى البيض رحم ثان، فكأن البيض غذاء لذلك الرحم[2].

وإذا كان ابن سينا بدراسته لظاهرة التلقيح والإخصاب فى النبات يؤكد لنا من جهة، وجه الافتراق، ومن جهة أخرى. وجه الاتفاق. بين المملكة الحيوانية والمملكة النباتية، فإنه أيضا لكى يبين لنا الصلات بين كل الموجودات الحية، يقرر أن النبات لأجل الحيوانات، والحيوانات لأجل الإنسان. دليل هذا أن للنبات أجزاء تنفعها فى حد ذاتها ككونها ذات عروق تأخذ منها غذاءها، وبعضها لينتفع بها غيرها من الحيوان، وغيرها لكى يستفيد منه الإنسان كما استفاد به الحيوان.

ثالثا ـ أعضاء النبات ومبادئ تغذيته :

فيما سبق، وجدنا ابن سينا حريصا على التمييز بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية، وبيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما. وفى دراسته لأعضاء النبات ومبادئ تغذيته، نراه يؤكد لنا أيضا أوجه التشابه والاختلاف بينهما، بحيث يمكن القول بأن دراسته للنبات ترتكز على هذه المقارنات. ويمكن بيان ذلك فى العناصر التى نوجزها فيما يلى:

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ١ ص ٤.

(٢) المصدر السابق ص ٥ – ٦.

١ – يحدثنا ابن سينا بأن الحيوان إذا كان له أعضاء أصلية متشابهة الأجزاء وأعضاء مركبة، فإننا يمكن أن نميز فى النبات بين أعضاء أصلية متشابهة الأجزاء كاللحاء والخشب واللباب الذى نراه فى وسطه، وبين أعضاء مركبة، كالورق والزهر والثمر، إذ أنها أجزاء كمالية كالشعر والأظافر للإنسان.

٢ – ثم يحدد لنا ابن سينا الفرق بين الثمرة والبذرة من حيث حاجة النبات إليها. فالأولى لا يحتاج إليها النبات فى جميع أجزائها ليكون له أعضاء أصلية أو يكون لها توليد. وأما البذرة فإن النبات يحتاج إليها فى جميع أجزائه ليكون له توليد. وهما إذا كانا يشتركان فى كونهما أشباه الأعضاء، فإنهما يفارقان المنى، إذ أن المنى من أشباه الأخلاط. وإذا كان النبات متميز الأجزاء. فإن أجزاءه تذهب معا على العكس من أجزاء الحيوان.

٣ – الحيوان له حركة اختيارية. وله أعضاء متميزة الأوضاع. ولذلك نجده لا يحتاج إلى كثرة الآلات للحصول على غذائه. أما النبات فإنه ثابت فى مكان واحد. ليس له حركة تماثل نوع حركة الحيوان. ولذلك فإنه لو اقتصر على عرق واحد يأتيه الغذاء من جهته لأدى هذا إلى تحلله[1].

٤ – النبات فى اعتماده على البذرة فى نموه يسيرا يسيرا، يشبه الحيوان فى تغذيته. دليل هذا أننا نرى ولد الحيوان يتدرج فى تغذيته، فهو يتغذى أولا بدم الطمث فى السرة إلى أن يستطع التغذية عن طريق اللبن من الثدى بالإرادة ثم باللبن عن طريق غير الثدى، حتى يصل إلى أن يحصل على غذائه عن طريق ما تنقله إليه يده من الأغذية التى يصل إليها بإرادته. تغذيته الأولى إذن طبيعية مطلقة، والثانية طبيعية التولد إرادية التناول عن طريق استعمال عضو واحد، والثالثة صناعية التولد إرادية التحصيل والتناول معا.

هذا بالنسبة للحيوان، ونستطيع أن نشابه – كما قلنا – بينه وبين النبات من بعض الوجوه. فالمبدأ المولد فى النبات يهيئ من نفسه عرقا صغيرا يمتص منه قليلا من المصاصة من الخارج لكى يعينه هذا على إنشاء الفرع والعرق القوى النافذ فى الأرض. إنه يعتمد أولا على الموجود فى محله وهو البذرة، تماما كاعتماد الطفل على السرة يظل النبات ينمو تدريجا تدريجيا حتى أننا نرى أن ما بداخل البذرة قد توزع فى التوليد، واقتربت من الفناء، وانتعش النبات من خارج[2].

بهذا يكون ابن سينا قد درس أعضاء النبات وتغذيته، مقيما دراسته هذه على أساس المقارنة بين المملكة النباتية والحيوانية. وهذه المقارنات وإن كان بعضها صوابا، إلا أنها أغفلت فيما

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ف ٢ ص ٨ – ١٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٠ – ١١.

نرى كثيرا من النواحى التى أفسدت عليه دراسته للنبات إلى حد ما. إنه لم يستفد استفادة تامة من فارق أساسى بين أجزاء الحيوانات والنباتات وإن كان قد تنبه إليه. فإننا نعنى بالجزء فيما يتعلق بالحيوان، شيئا ما. حين يظهر يظل موجودا حتى يفقد بسبب المرض أو الشيخوخة. أما فى النبات، فإن كثيرا من أجزائه مثل الأزهار والأوراق والثمار تتجدد وتموت كل سنة. بحيث يمكن القول أن النباتات تنمو نموا جديدا كل سنة. إن عدد الأجزاء فى النبات غير محدود ودائم التغير، بخلاف الحيوان الذى يكون محددا ودائما.

غفل ابن سينا – فيما نرى – عن الاستفادة من هذه النواحى. وانساق إلى عقد مقارنات بين المملكتين. ولكن هذه المقارنات كثيرا ما تقف عقبة فى سبيل العلم، إذا كان لا يوجد وجه حقيقى للمقارنة.

رابعا – تولد أجزاء النبات واختلافه باختلاف البلاد وأغراض أعضائه:

بعد أن بين لنا ابن سينا أعضاء النبات وكيف يتغذى، بيانا اعتمد فيه على عقد المقارنات بين النبات والحيوان، ينتقل إلى دراسة تولد أجزائه. ويمكننا القول بأن بحثه لهذا الموضوع يقوم على ما سبق أن نبهنا عليه من أنه يركز على بيان مشاهداته التى شاهدها وخبرها بنفسه، بالإضافة إلى الطابع الغائى الذى كثيرا ما يدخله فى دراسته لهذا القسم من طبيعياته.

فورق النبات عنده خلق للوقاية، وإذا كان يظهر فى مرحلة مبكرة. فإن مرد ذلك أن النبات يحتاجه على وجه الخصوص فى هذه المرحلة، ولذلك نجد حجمه فى أول نشوء النبات، بحيث يزيد عن حجم الساق.

ويرجع ابن سينا إلى سببين هما الغاية والضرورة. يقول فيلسوفنا: «أما من جهة الغاية، فلأنه كلما كان أعظم كان أرقى. وأما من جهة الضرورة، فلأن الشيء العظيم القوى يتكون من مواد أيبس وأقل طاعة للتكون، والشيء الضعيف الرخو، حاجته إلى المادة اليابسة أقل، وطاعته للتكون أكثر وأيضا فإن المستعمل فى ابتداء النشوء من حاضر المواد ما هو أرطب، والقوة تعجز عن امتصاص غير الرطب، فيعرض أن تكون المادة الساقية أقل، والمدة فى جملة تكون الساق أطول وتكون المادة الورقية أكثر ومدتها فى التكون أقصر»[1].

وبعد أن يبين لنا ابن سينا فائدة الأوراق للنبات، يذكر لنا الغرض الطبيعى من النبات. إذا أخذنا فى اعتبارنا أجزائه. فمن النبات ما الغرض الطبيعى فى عودة وساقه. ومنه ما هو فى

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٤ ص ١٥.

أصله، ومنه ما هو فى غصنه. ومنه ما هو فى قشره، ومنه ما هو فى ثمره وورقه، ومنه ما لكل جزء فيه غرض.

ثم ينتقل فيلسوفنا إلى بيان اختلاف النبات باختلاف البلاد ويذكر لنا مشاهدات كثيرة محاولا بها التدليل على أن طبيعة أرض ما قد تصلح لإنبات شجر، لا تصلح لإنباته قطعة أرض أخرى. أى أنه يبين لنا كيف أن البقاع تختلف فى تربية أجزاء الأشجار. فرب بقعة تصغر فيها ساق شجرة وتكبر ثمرتها وتعظم أوراقها. ورب بلاد يكون الأمر فيها بالعكس. وذلك بحسب ما يوجد من المادة، فربما كانت المادة الموافقه للساق فيها كثيرة، والموافقه للثمرة قليلة، وبالعكس»[1].

وإذا بين لنا ابن سينا كيف أن التربة تؤثر فى نمو الأشجار على اختلافها، فإنه يحدد لنا بعد ذلك، الأغراض التى من أجلها خلقت أجزاء النبات. فالغرض. من اللحاء الوقاية. والورق خلق لغرضين: أحدهما الزينة، أى لأجل الشيء الذى خلق له النبات، وهو الحيوان. وثانيهما المنفعه، أى لأجل النبات نفسه، إذ أنه يقى الأجزاء الضعيفة من النبات آفة الحر والبرد، مثل الأغصان الرطبة حتى يستحكم غشاؤها.

وهذا يؤدى بابن سينا إلى بحث ظاهرة سقوط الأوراق من الأغصان. ويمكن القول بأن لها سببين: أولهما أن الورق إذا كان الغرض منه الوقاية، كما أشرنا، فإننا نراه يزول حين نضج الثمرة بحيث يكون نفضه أولى من حفظه، وخاصة إذا أدخلنا فى اعتبارنا أن الطبيعة قد تعين على هذا السقوط. بمعنى أن يكون غير مقصود فى نفسه، أى يكون تولده من فضله الغذاء، فلا تعنى الطبيعة به. أما السبب الثانى فيرجعه ابن سينا إلى كثرة امتصاص الثمار لرطوبة الشجر، بحيث لا يتبقى للورق شئ من هذه الرطوبة.

ولم يكتف فيلسوفنا ببيان الغرض من الأوراق وسبب سقوطها، بل يبين لنا أن الورق من شأنه أن يقل على الساق، ويكثر على الغصن، ويرجع ذلك إلى قوة الساق فى نفسه وفى لحائه. فلا يحتاج إلى وقاية. كما يحتاج لها الغصن.

كما يذهب إلى أن الكثير من الأشجار إذا كان ورقها ينقطع أجزاء صغارا بعد ظهور ثمرتها، فإن سبب ذلك هو العمل على تخفيف حمل الشجرة. إذ أن الكثير من الأوراق إذا تفرق كان أخف محملا من واحد حجمه كبير[2].

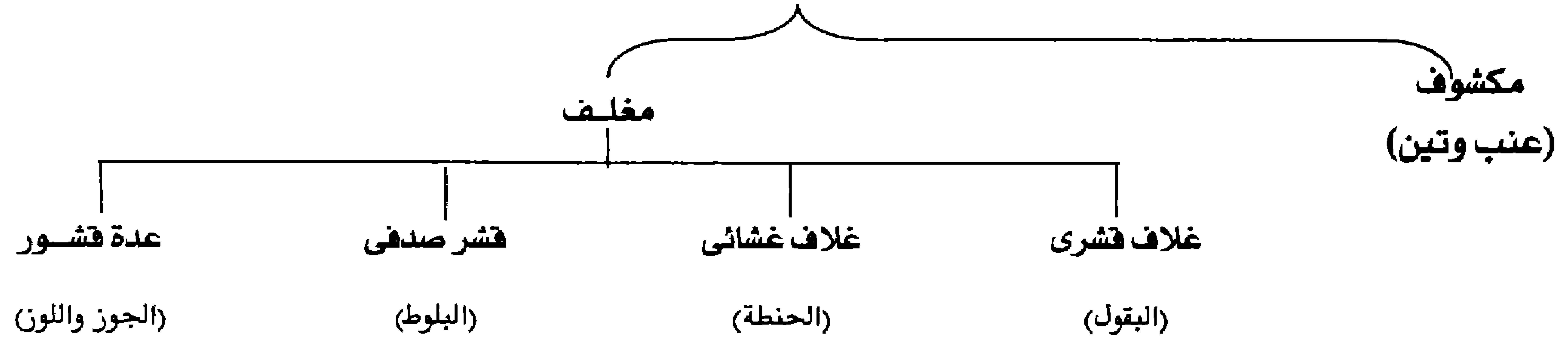
خامسا – الثمر والبذور والشوك:

إذا كان ابن سينا حدد لنا أغراض أجزاء النبات، وكيف أن هذه الأغراض تختلف فى عضو منها عن الآخر. فإنه يعرض علينا بعد ذلك. عدة مشـــاهدات تتعلق بما يتولد عن النبات من

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن٧م١ ف٤ص٢٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٥ ص ٢٢ – ٢٥.


ثمار الشجر
مكشوف
(عنب وتين)
مغلف
غلاف قشرى
(البقول)
غلاف غشائى
(الحنطة)
قشر صدفى
(البلوط)
عدة قشور
(الجوز واللوز)

(شكل رقم ٦)

الثمر والبذور والشوك... إلخ. تقول مشاهدات لأنها اعتمدت على ما رآه فعلا، وحاول تعليله بناء على الظواهر التى تأكدت له.

ويمكن تحديد أهم العناصر فى بحثه للثمار والبذور وأحوالها فى العناصر الآتية:

١ ـ **ثمار الشجر:** وكيف أن بعضها مكشوفة وبعضها مغلقة، وكيف أن هذا التغليف يختلف من ثمرة إلى أخرى. ويمكن بيان ذلك من (شكل رقم ٦ ص ١٣٩) الذى يمكن استخلاصه من دراسة ابن سينا لثمار الأشجار من جهة أنها مكشوفة أو مغلقة(١).

٢ – **النضج:** من هذه الثمار ما هو سريع النضج جدا، ومنه ما هو أبطأ نضجا. منه ما لنضجه وقت معلوم، ومنه ما يمكن أن ينضج فى أوقات شتى(٢).

٣ – **الحمل:** من النبات ما يحمل سنة ولا يحمل سنة، ومنه ما يحمل سنة شيئا وسنة أخرى شيئا آخر أيبس منه أو أضعف منه. وهذه هى الظاهرة التى تسمى المسانهة. بمعنى أن تحمل الشجرة سنة، حملا خفيفا وسنة حملا ثقيلا، أو تحمل سنة ولا تحمل أخرى. ويحاول فيلسوفنا تفسير ذلك قائلا: ويشبه أن يكون ذلك فى الأشياء اليابسة المادة، فلا تسع مادتها لحمل كل سنة(٣).

٤ – **طعوم الثمار:** لثمار الشجر طعوم مختلفة. ويمكن أن نعتبر هذه الطعوم إما طبيعية وإما غير طبيعية. ويرجع ابن سينا هذه الطعوم غير الطبيعية إلى سببين:

١ – الإفراط كالسبب فى مرارة اللوز.

٢ – التقصير كالسبب فى حموضة العنب(٤).

٥ – **الزهر:** الذى نراه على النبات يكون غرضه إما الوقاية من ضرر الريح، وإما الوقاية من ضرر الماء فى النبات المائى(٥).

٦ – الشوك: يدرس ابن سينا أسباب تكون الشوك، وكيف أن منه ما يمكن أن نعده شوكا أصليا ومنه ما هو شوك غير أصلى أو ما يسميه ابن سينا«شوك زور»(٦). (راجع الشكل رقم ٧ ص ١٤٣).

---

(١) المصدر السابق ف ٦ ص ٢٦.

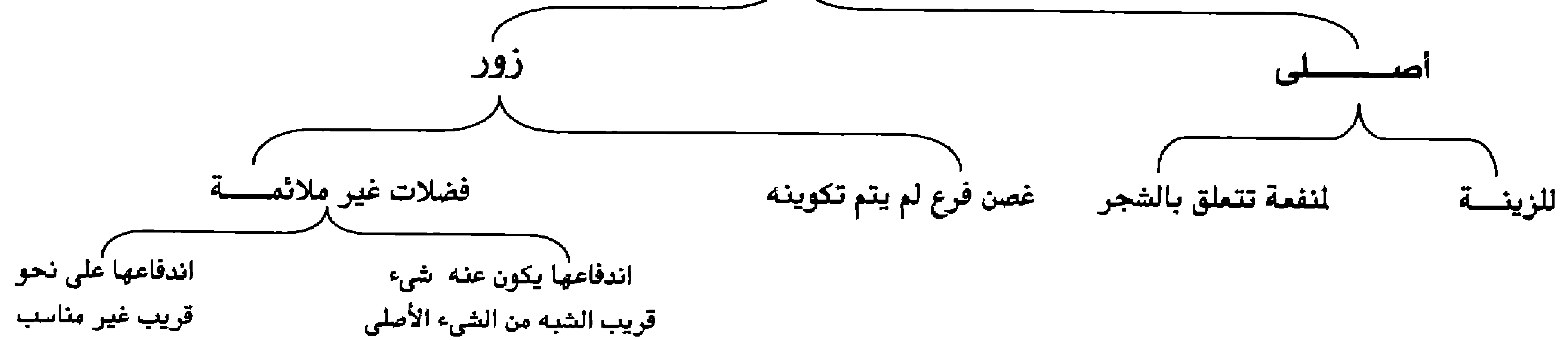
(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق ص٢٦. وأيضا: د. عبد الحليم منتصر هى ٢٦٢ من تراث الإنسانية – مجلد ٢ – د ٤

(٤) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٥ ص ٣٠.

(٥) المصدر السابق ص٣٠ – ٣١.

(٦) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٧ م ١ ف ٦ ص ٣١. وتفسير ابن سينا للشوك، وإن كان يعتمد على المشاهدات، فإنه يشابه من بعض جوانبه، الموجود بكتاب النبات المنسوب إلى أرسطو، إذ هو عند الأخير، ليس من جنس النبات فى الطبيعة. De plantis, B II, 8, g 27 b.



الشوك
أصلى
زور
للزينة
لمنفعة تتعلق بالشجر
غصن فرع لم يتم تكوينه
فضلات غير ملائمة
اندفاعها يكون عنه شيء قريب الشبه من الشيء الأصلي
اندفاعها على نحو قريب غير مناسب

(شكل رقم ٧)

الفصل الثالث

الحيوان

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية:

- اهتمام ابن سينا البالغ بالدراسات المتعلقة بالحيوان.
- وجود الاختلاف بين الحيوانات.
- أعضاء الحيوان وطباعه.
- استفادة ابن سينا من فكرة الغائية فى تفسيراته المتعلقة بمجال الحيوان.
- اعتماد ابن سينا على الكثير من المشاهدات والتجارب الأولية.
- نقد الأساس الغائى عند ابن سينا والذى اعتمد عليه فى دراساته لمجالات النبات والحيوان.

«أحر ما فى البدن الروح والقلب الذى هو منشأها، ثم الدم، فإنه وإن سلم الأطباء أنه يتولد فى الكبد، فهو لا تصاله بالقلب يستفيد من الحرارة ما ليس للكبد، ثم الكبد ثم اللحم، لأنه كدم جامد ويقصر عن الدم بما يخالطه من ليف العصب البارد ثم طبقات العروق والضوارب لا بجواهرها العصبية بل بما تقبله من تسخين الدم والروح اللذين فيها. ثم طبقات العروق والسواكن لأجل الدم وحده ثم جلدة الكف المعتدلة»

(ابن سينا- الشفاء ـ الطبيعيات - كتاب الحيوان - فن ٨ - م ١٢ - ف ٣ ص ٤٤٥ من طبعة طهران الحجرية).

الحيوان

أولا - تمهيد:

بعد دراسة النبات تأتى دراسة الحيوان. وهو القسم الثانى من أقسام الكائنات الحية تبعاً لتقسيم ابن سينا. والذى يذهب فيه إلى تقسيمها ثلاث أقسام هى النبات والحيوان والإنسان.

وعناية فيلسوفنا بدراسة الحيوان، بلغت حداً كبيراً. إذ أنه قد عرض لوصف مئات من أنواع الحيوانات سواء منها المائية أو البرية وكذلك عرض لوصف كثير من أنواع الطيور. حتى أننا نجد أن دراساته كعالم قد غلبت على دراساته كفيلسوف.

وإذا كانت شهرة أرسطو ترجع إلى حد كبير إلى دراسته لعلم الحيوان، فإننا يمكن أن نطبق هذا على فيلسوفنا ابن سينا: فالدارس لكتاب الحيوان، وهو الذى يعد من أكبر فنون كتاب الشفاء، يجد سعة الأفق وتشعب النظر والملاحظة الصادقة البالغة الدقة. فإذا أضفنا إلى ذلك أنه لم يقف عند حدود دراسات أرسطو لهذا المجال، بل قدم لنا مشاهدات وتحليلات خاصة به، وأنه لم تتوافر له الأدوات الحديثة من عدسات مكبرة وآلات وغيرهما. استطعنا أن نقول أنه قد بذل غاية جهده فى التوصل إلى كثير من الحقائق الخاصة بالحيوان، والتى نجدها إذا رجعنا إلى كتابه «الشفاء» الذى قسمه إلى تسعة عشر مقالة تحتوى كل مقالة منها على بضعة فصول. بلغت فى مجموعها سبعة وستين فصلا.

قلنا إن فيلسوفنا قد تأثر بأرسطو. هذا لا شك فيه. فقد اهتم أرسطو كما قلنا آنفاً بدراسة علم الأحياء، وخصص له الكثير من الكتب كتاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وتوالد الحيوان. وإذا كان فى هذه الكتب ثروة علمية لاحد لها. فإننا لايمكن أن ننسى مجهودات زملائه وتلاميذه فى جمع كثير من الحقائق التى نوصل إليها عن الحيوان، بالإضافة إلى إمداد الاسكندر له بمعلومات وعينات جلبها من بلاد بعيدة[1].

استفاد ابن سينا من هذه الحقائق التى توصل إليها أستاذه أرسطو استفادة كبيرة. كما استفاد من الأساس الذى وضعه أرسطو، والذى طالما أشرنا إليه حين دراستنا للعلل الأربعة[2]. إذا أن أرسطو إذا كان قد نقد أفلاطون فى نظرية المثل، فإن هذا النقد قد أتاح له أن يقيم فلسفته الطبيعية بما تشمله من دراسة للكائنات اللاحية والكائنات الحية على أساس قوى، طالما أن المثال لا يمكن أن يوجد إلا مجسداً فى العالم المادى الذى نعيش فيه.

---

(١) سارتون: تاريخ العلم جـ ص٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) راجع كتابنا: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - القسم الأول من الفصل الثانى من الباب الثانى ص ١٤٨ وما بعدها.

نقول إن ابن سينا قد استفاد من أرسطو سواء من حيث الأساس. أو حيث الآراء والنظريات التى دافع عنها. وليس فى هذا ما يقلل من أهميته. إذ أن الدارس لكتاب الحيوان لابن سينا، يجد مناقشات غاية فى الأهمية حول تأييد رأى من آراء أرسطو بناء على أدلة لها قيمتها، بالإضافة إلى آراء قلنا أنه توصل إليها من جانبه هو. فطالما نجد إشارات عديدة جداً إلى نواح خاصة بالحيوان فى دراساته هذه، بحيث يمكننا القطع بعد مقارنتنا بين ما كتبه أرسطو وما كتبه ابن سينا، بأنه قد أضاف إلى دراسة أرسطو للحيوان، إضافات لها أهميتها، وتلقى كثيراً من الأضواء حول بعض مسائل أثارها أرسطو، ولكنه لم يوفها حقها من الدراسة والبحث. وإذا كان فيلسوفنا قد استفاد من كثير من التفصيلات الخاصة بدراسة الحيوان، فإنه قد تأثر بالمبادئ العامة التى توجه دراسته للحيوان. فإذا كنا قد أشرنا إلى أن دراسة ابن سينا للنبات، نجد فيها التركيز على العلة الغائية، فإننا نجد ذلك أيضاً فى دراسته للحيوان. لقد توسع فيلسوفنا فى الغائية حتى شملت كل الكائنات الحية فكل فرد تتضافر أجزاؤه على تحقيق أعظم الخير له من حيث أن هذه الأجزاء مهيأة لهذه الغاية. وإذا كان أرسطو يقيم نظريته فى العلة الغائية على أساس هام، هو أن الطبيعة – كما يقول فى أجزاء الحيوان[1] – لا توجد شيئاً يزيد عن الحاجة، فإننا سنجد هذا الأساس، بل توسعاً فيه عند ابن سينا. فهو يحاول أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن فى هذه الحياة غاية، وتفسير للوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحى باللجوء إلى فكرة الغائية.

هذا عن الغائية، أما من حيث الأساس الذى يقيم عليه تمييزه بين النبات والحيوان، فنكاد نقول أنه لا يقيم هذا التمييز على الأسس الفلسفية وحدها، بل على أسس محورها المشاهدة. فإذا كنا نجد تمييزاً يقوم على أساس فلسفى. تبعاً لوظيفة النفس فى كل حى، فإننا نجد أيضاً تمييزاً آخر قوامه ملاحظة أفعال الحيوانات ونظام تغذيتها وتولدها، بحيث ينضم هذا التمييز إلى التمييز القائم كما قلنا على أسس فلسفية، وينتج لنا منهما دراسة للحيوان نجد أنها بقدر ما تتوغل فى صميم الميتافيزيقا حيث يغلب عليها الطابع الغائى، فإنها أيضاً تحكمها أسس تقوم على المشاهدة إلى حد كبير جداً.

نوضح ذلك فنقول بأننا لو رجعنا إلى فيلسوفنا، وجدنا تمييزاً بين النبات والحيوان، أقرب ما يكون إلى التمييز الفلسفى القائم على التدرج تبعاً لوظيفة النفس فى كل من النبات والحيوان. فإذا كان تقسيم أرسطو للنفوس يتضمن أيمانه بالترقى فى الموجودات تبعاً لدرجة تعقدها[2]، فإن ابن سينا يقيم تمييزه معتمداً على نفس الأساس[3]. فهو يقول: يلى النبات الحيوان. وإنما يحدث عن تركيب فى العناصر مزاجه أقرب إلى الاعتدال جداً من الأولين، يستعد مزاجه لقبول

---

(١) De partibus Animalium, B IV, II, 691 b.

(٢) Aristotle: Historia Animalium B VIII, I, 588 b Animalium B VIII, I, 588 b - 589 A.

(٣) Aristotle: Historia Animalium.596 B, 20.

النفس الحيوانية، بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية. وكلما أمعن فى الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى[1]. وبهذا تكون النفوس ثلاثاً - كما سنرى فى الفصل الرابع - غذائية وهى لكل الكائنات الحية، وحيوانية أو حساسة وهى لكل الحيوانات، وعاقلة وهى للإنسان وحده، والذى تكون النفوس كلها مجتمعة فيه فالنفس إذن هى صاحبة الدور الأهم، ومن أجلها تنتظم جميع الأعضاء الجسمية التى جعلت للتغذية وللإحساس وللحركة وللتناسل.

بعد الغائية والنفس يمكن أن نصعد إلى أساس آخر يبدو عندنا مميزاً لدراسة ابن سينا للكائنات الحية وخاصة الحيوان. هذا الأساس أو الطابع هو أن تفسيراته فى مجموعها تفسيرات بيولوجية فأكثر ما يستشهد به من وقائع نجده مستمداً من ميدان الحياة. وتحليلاته لظواهر الحياة تشغل الجانب الكبير من فلسفته. صحيح أننا نجد إشارات إلى بعض التفسيرات الفيزيائية والكيماوية للظواهر التى تتعلق بالحياة، والتى سبق أن قررها فى كتابه «الأفعال والانفعالات»، إلا أن دورها ضئيل إذا قسناها بهذا الطابع العام الذى يحدد دراسته للكائنات الحية، وهو الطابع البيولوجى.

ويمكننا القول بأن هذا الطابع أو الأساس الثالث الذى أشرنا إليه يرتبط عند فيلسوفنا بالأساس الأول. إنه يقيمه على نظرته للعلة والغائية والعناية الإلهية. وإذا كانت هذه النظرة بعيدة عن التفسيرات الكيماوية والفيزيائية من بعض جوانبها، فإن الأساس الثالث بدورة - كما قلنا - يجرف فى تياره الإيمان بهذه التفاعلات الكيماوية.

بعد هذا التمهيد الذى حددنا فيه الطابع العام لدراسته للحيوان. ننتقل إلى بيان أهم النواحى التى بحثها فيلسوفنا فى مجال الحيوان، بياناً نحسبه غاية فى الإيجاز، ولا يحيط بكل المسائل التى اهتم ابن سينا ببحثها، إذ ليس فى وسع أى دراسة فى هذا النطاق أن تشتمل على مئات من المسائل تناولها فيلسوفنا بالدراسة. ولهذا فسنشير مجرد إشارة إلى هذه المسائل قاصدين من ذلك أن تكون ممثلة لما نلاحظه فى دراسة ابن سينا للحيوان: تركيز على الطابع الغائى، واهتمام بالغ بالاعتماد على الملحوظات والتجارب، واهتمام بتشريح مختلف الحيوانات يقوم على الناحية الوصفية.

ثانيا - وجوه الاختلافات بين الحيوانات:

يذهب ابن سينا إلى أن هناك اختلافات بين الحيوانات من جهة أعضائها البسيطة والمركبة ومن جهة المأوى ومن جهة المأكل ومن جهة الطباع... إلخ. وهو يضرب على ذلك الكثير من الأمثلة التى توضح لنا هذه الاختلافات. فهو يقول إن الحيوانات تشترك فى أشياء، وتتباين فى أخرى. فالإنسان والفرس مثلا يشتركان فى أن لكل منهما لحماً وعصباً ولكنهما يتباينان فى أشياء كثيرة. فالأول مثلا ليس له ذنب والثانى له ذنب.

---

(١) ابن سينا: النجاة - القسم الطبيعى ص ١٥٨ وأيضاً: عيون الحكمة ص ٣٥ - ٣٦ من القسم الطبيعى.

كذلك تختلف الحيوانات من جهة مأواها. فبعضها يعيش في الماء، وبعضها يعيش على اليابس. ومنها ما تكون مائية ثم تستحيل برية. وهذه الحيوانات المائية تنقسم بدورها إلى كثير من الأقسام، فمنها ما يغوص في الماء ومنها من يلزم الشاطئ أو يعيش عليه. ومنها ما يعيش في الطين وما يعيش في الصخر. ومنها لها أشياء تلاصقها وتلزمها كما نجد ذلك في الأصداف، ومنها ما تتحرر عن هذه الأشياء كالضفادع والأسماك.

وهذه الحيوانات التى تلزمها أشياء لاصقه، يمكن عند ابن سينا تقسيمها قسمين: منها ما لا تزال لاصقه ولا تبرح ما يلصق بها كبعض أنواع من الصدف وكذلك الإسفنج، ومنها ما يلصق، ولكنه يتخلص مما يلاصقه حين يجد في طلب غذائه.

أما الحيوان المائي الذى ينتقل فى الماء، فيمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام، إذا أخذنا في اعتبارنا الصورة التي عليها يتحرك. فمنه ما يعتمد على رأسه كالسمك ومنه ما يعتمد على أرجله كالضفدع ومنه ما يمشي في باطن الماء كالسرطان ومنه ما يزحف كنوع من السمك لا جناح له كالدود أو ثعبان السمك[1].

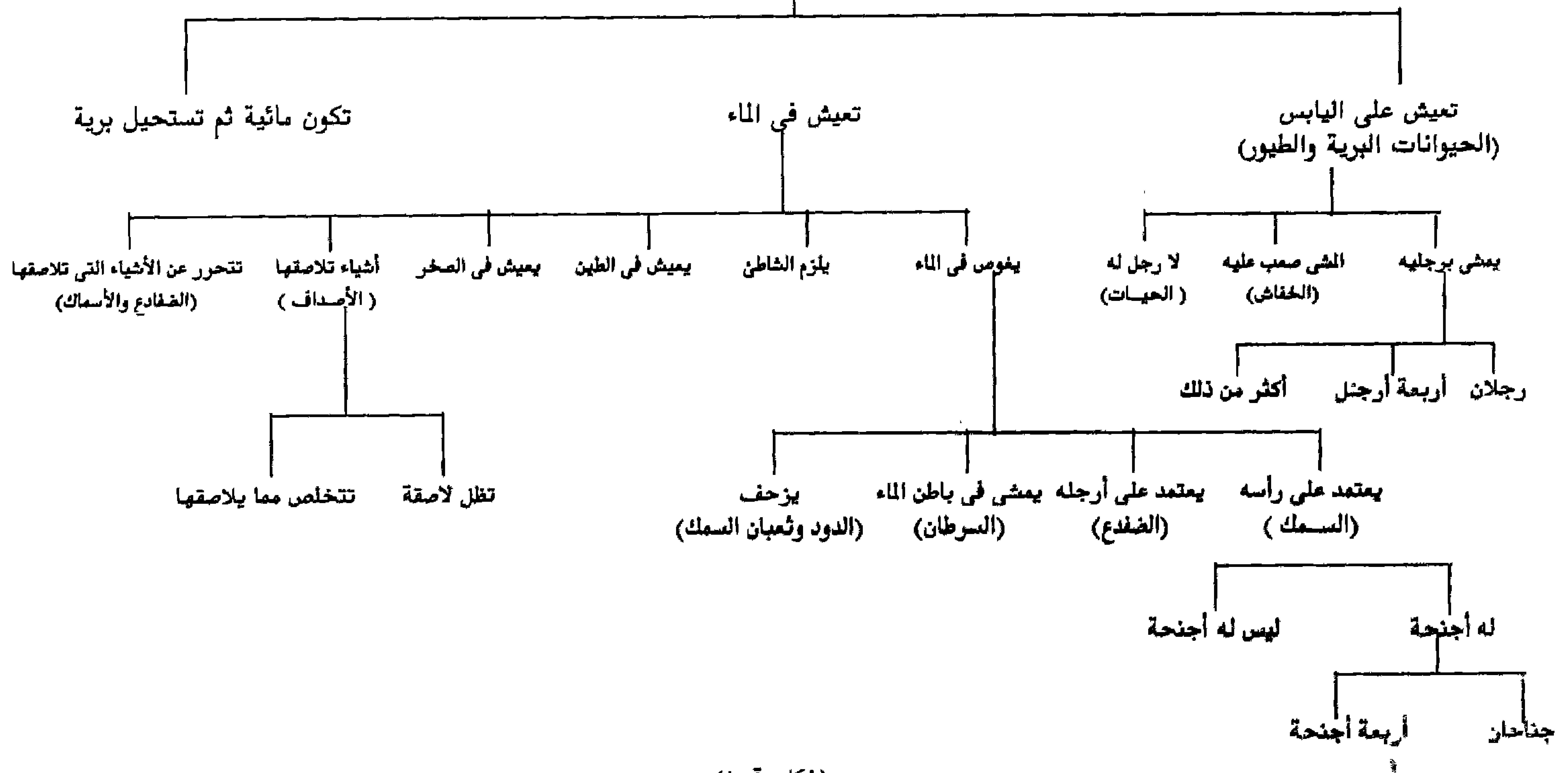
هذا عن الحيوانات المائية وتقسيماتها المختلفة. أما الحيوانات البرية والطيور، فإن ابن سينا يوفيها حقها من الدراسة أيضًا، فيرى أن الحيوان البرى وكذلك كل طائر منه ذو جناح، فإنه يمشي برجليه، وقد يكون منه ما المشي صعب عليه، كالخفاش. يقول ابن سينا: «وقد رأيت طائرًا يشبه الباشق أضعف وأصغر منه، إذا وقع على الأرض وقع منبسط الجناحين، غير مستقل كأنه لا رجل له ويمشي بتكلف»[2]. ومنه ما لا رجل له كضرب من الحيات. والحيوان ذو الرجل منه ماله رجلان فقط وما له أربعة أرجل وماله ثمانية أرجل وما أكثر من ذلك كالعنكبوت وما يعرف بأربعة وأربعين. وعدد أرجل الحيوان لا تقل عن اثنين لكى يتعادل الحمل والثقل (راجع شكل رقم ٨ ص ١٥٣).

وإذا كان ابن سينا يبحث فى أرجل الحيوانات التى تعتمد عليها في حركتها، فإنه يتطرق إلى البحث في الأسماك، وكيف أن بعضها له أجنحة ومنها ما ليس له أجنحة. الأولى يكون منها ما له أربعة أجنحة موضوعة على جنبيه ومنه ما له جناحان إلى بطنه وجناحان إلى ظهره. والثانية تكون عريضة الذنب بحيث تعتمد في سباحتها على أقطار جلدها المستعرض.

ولا يقتصر فيلسوفنا على التفرقة بين الحيوانات البرية من حيث حركتها، بل يميز بين ما يتعايش معًا وما يؤثر الوحدة، بين ما يتعايش زوجًا وما ينفرد تارة ويجتمع تارة أخرى.

---

(١) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٨ م ١ ف ١ ص ٣٨٢ – ٣٨٤، دكتور عبد الحليم منتصر: ص ٢٦٣ من تراث الإنسانية – مجلد ٢ – عدد ٤ وأيضًا تاريخ العلم لنفس المؤلف ص ١٣٩.
(٢) ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات ن ٨ م ١ ف ١ ص ٣٨٢.



اختلاف الحيوانات من حيث المأوى
تعيش على اليابس
(الحيوانات البرية والطيور)
تعيش في الماء
تكون مائية ثم تستحيل برية
يمشي برجليه
المشي صعب عليه
(الخفاش)
لا رجل له
(الحيـات)
رجلان
أربعة أرجل
أكثر من ذلك
يغوص في الماء
يلزم الشاطئ
يعيش في الطين
يعيش في الصخر
أشياء تلاصقها
(الأصـداف)
تتحرر عن الأشياء التي تلاصقها
(الضفادع والأسماك)
تظل لاصقة
تتخلص مما يلاصقها
يعتمد على رأسه
(السـمك)
يعتمد على أرجله
(الضفدع)
يمشي في باطن الماء
(السرطان)
يزحف
(الدود وثعبان السمك)
له أجنحة
ليس له أجنحة
جناحان
أربعة أجنحة

(شكل رقم ٨)

ويقول أن الإنسان من بين الحيوان هو الذى لا يمكنه أن يعيش وحده، نظرًا لأن أسباب حياته ومعيشته تلتئم بالمشاركة المدنية. والنحل والنمل يشارك الإنسان فى ذلك. ولكن النحل يطيع رئيسًا واحدًا أما النمل فيجتمع بدون رئيس[1]

وهكذا يمضى فيلسوفنا فى تحديد الاختلافات بين أنواع الحيوانات من جهة مطعمها ومن جهة طبعها وكيف أن بعضها أليف وبعضها الآخر مفترس. ويضرب لذلك أمثلة عديدة متنوعة تدل على دراسة دقيقة وملحوظات شتى وتفصيلات دقيقة لا يتسع المجال لذكرها كلها.

ثالثًا - الحيوان : أعضاؤه المتشابهة وغير المتشابهة:

إذا كان ابن سينا قد بين فى الفصل الأول من المقالة الأولى وجوه الاختلافات بين الحيوانات، مركزًا على جوانب معينة كالمأوى والمطعم وكيفية الحياة، فإن التمييز لا يكتمل عنده إلا بالبحث فى أعضاء الحيوان.

ثم يقسم لنا ابن سينا الأعضاء إلى مفردة ومركبة. ويحدد الأولى بأنها هى التى إذا أخذت منها أى جزء، كان مشاركًا للكل فى الاسم والحد، مثل اللحم فى أجزائه والعظم فى أجزائه والعصب فى أجزائه، ولذلك تسمى متشابهة الأجزاء. أما المركبة فيحدها بأنها إذا أخذت منها أى جزء، لم يكن مشاركًا للكل لا فى الاسم ولا فى الحد، مثل اليد والوجه. إذ أن جزء الوجه مثلا ليس بوجه وجزء اليد ليس بيد. وتسمى هذه الأعضاء آلية، نظرًا لأنها آلات للنفس فى تمام حركاتها وأفعالها[2].

وإذا كان ابن سينا يقسم الأعضاء إلى متشابهة وغير متشابهة. فإنه يأخذ فى وصف ودراسة عضو عضو من هذين النوعين. ونود أن نشير إلى أن دراسته هذه يغلب عليها الطابع الوظيفى والغائى غلبة ظاهرة. فمن يطلع على دراسته هذه، يجد تأكيدًا بأن محورها محور غائى، يجرف أمامه إلى حد كبير أى محور آخر.

ولنوجز الآن بيانه لهذه الأعضاء:

١ - أول الأعضاء المتشابهة الأجزاء، العظم. وإذا كنا نحس بصلابته، فإن سبب ذلك يرجع إلى أنه أسلس البدن ودعامة الحركات.

٢ - ثم الغضروف، وهو ألين من العظم، وأصلب من سائر الأعضاء. إنه نقطة الالتقاء بين العظم الذى يعد صلبًا وبين الأعضاء الأخرى اللينة. فالمنفعة فى خلقه إذن - كما يرى ابن سينا - أن يحسن به اتصال العظم بالأعضاء اللينة، فلا يكون الصلب واللين مركبًا

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٤.

بلا توسط، فيتأدى اللين بالصلب، وخصوصًا عند الضربة والضغطة، بل يكون التركيب متدرجًا. بالإضافة إلى أنه ضرورى لكى تحسن به محاورة المفاصل المتحركة، فلا ترخى لصلابتها. وأخيرًا نجد أن الحاجة تدعو إلى الاعتماد على شىء قوى، لا يكون فى غاية الصلابة، كما هو الحال فى الحنجرة.

وبذلك يمكن القول بأن الغضروف – بناء على رأى ابن سينا – له فوائد ثلاث هى: الاتصال بين الصلب واللين، ومحاورة المفاصل المتحركة، والحاجة إلى شىء يكون معتدل الصلابة لكى يؤدى عضو ما عمله.

٣ – بعد دراسة العظم والغضروف. يدرس فيلسوفنا الأعصاب، فيحدد أصلها ويصفها ويبين الغاية من خلقها. فهى أجسام دماغية المنبت، لينة الانعطاف، صلبة فى الانفصال. والغرض من خلقها، إتمام الإحساس والحركة للأعضاء.

٤ – الأوتار: وهى أجسام تنبت من أطراف العضل، شبيهة بالعصب، فتلاقى الأعضاء المتحركة، فتارة تجذبها بانجذابها وتارة ترخيها باسترخائها.

٥ – أما الرباطات فإنها أجسام شبيهة بالعصب.. بعضها يسمى رباطًا مطلقًا وهو ما يمتد إلى العضلة. والآخر يسمى باسم العقب وهو ما يمتد إليها، بل يصل بين طرفى عظم المفصل وبين أعضاء أخرى. ويذهب فيلسوفنا إلى أن هذه الروابط ليس لها حس. والغاية من ذلك أنها لما كانت كثيرة الحركة، فإن الحس سيؤدى إلى ضررها.

٦ – ثم الشريانات، وهى أجسام نابتة من القلب ممتدة مجوفة لها حركات منبسطة ومنقبضة[(١)]

وهكذا يمضى فيلسوفنا فى دراسة أعضاء الحيوان المتشابهة وغير المتشابهة، دراسة لا تعوزها الدقة، ولكن يغلب عليها الطابع الوصفى، وإن كانت تستند إلى التشريح، الذى أولاه، فيلسوفنا الطبيب عناية كبيرة، فهو يعقد عدة فصول يبحث فيها فى تشريح الأعضاء الباطنة ويبين الخلاف بين الفلاسفة والأطباء[(٢)]، مرجحًا مذهب أرسطو. كما يتناول بالبحث تشريح حيوان حيوان من الحيوانات المائية[(٣)]، وكذلك تشريح البيض والفراخ، بالإضافة إلى تشريح الدماغ والعصب والعظام وآلات البصر وأعضاء الرأس والرئة والحنجرة والقلب والمرىء والمعدة والكبد والأوردة، بحيث يمكن القول أن الصفة التشريحية تغلب على أكثر الفصول التى كتبها فى دراسته للحيوان[(٤)].

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ٨ م ١ ف ٢ ص ٣٨٤ – ٣٨٥.
(٢) المصدر السابق م ٣ ف ١ ص ٣٩٤ – ٣٩٥.
(٣) المصدر السابق م ٤ ف ١ ص ٣٩٩ – ٤٠١.
(٤) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٨ م ١٢ ف ٨ ص ٤٥٤ – ٤٥٥ ، ف ٩ ص ٤٥٧ – ٤٥٨ ، ف ١٠ ص ٤٦٠ – ٤٢٦١ ، ف ١١ ص ٤٦١ – ٤٦٢ ، ف ١٣ ص ٤٦٤ ، ف ١٥ ص ٤٦٧ – ٤٦٨ ، م ٣ ف ٢ ص ٤٧٠ – ٤٧٨ ، م ٣ ف ٢ ص ٤٧٣ – ٤٧٦ ، م ٣ ف ٤ ص ٤٧٧٦ ، م ٣ ف ٦ ص ٤٨٢ – ٤٨٧.

ولكن لابد لنا من القول بأنه إذا كان يدرس تشريح الحيوان، فإن هذه الدراسة تعد دراسة بدائية فى بعض جوانبها. وسبب ذلك أنه لم يكن متوفرًا له ما هو موجود الآن فى عصرنا من آلات غاية فى الدقة. وكل ما يمكن قوله هو أن دراساته التشريحية للحيوان يغلب عليها الطابع الوصفى، وكذلك الطابع الفسيولوجى، بمعنى أن التشريح عنده يعد نوعًا من الوصف لأعضاء الحيوان وبيانًا لوظائف هذه الأعضاء. على أن ذلك - كما قلنا - يمكن أن يعد اتجاها هامًا نستطيع أن نجده فى دراسته للحيوان، وخاصة أنه وصف دقيق يقوم على الملاحظة. كما أن الدارس لهذه النواحى التشريحية يستطيع أن يقول إلى حد كبير إن عمله كطبيب قد أثر فى دراسته للحيوان..

والمهم عندنا بعد هذا كله، أنه يستدل فى دراساته للحيوان بكثير من مشاهداته وتجاربه فعندما يبحث مثلا فى حس الحيوان وحركته وصوته ونومه ويقظته وذكورته وأنوثته، يقول أن الأسماك تسمع وتشم، ولو لم تكن تسمع ما كانت تهرب من الأصوات الهائلة، ولو لم تكن تشم ما كانت تجيىء إلى المصيدة برائحة اللبن وغيره. ويقول أنه شاهد الأسماك تغوص فى الجباب التى يرمى فيها طعم ذو رائحة فتصاد بسهولة. كما يقول: «وقد عاينت السمك يتجه نحو الغناء وضرب العود والصنج، فإذا قاربت المجلس قرت قرار المستمع لا تبرح فإذا قطع السماع نفرت وإذا أعيد عادت»[1].

كما يربط بين الأصوات وكيفية صيد الأسماك على نحو يدهش له الدارس لكتاب الحيوان بما يحويه من مشاهدات لا حصر لها. فهو يبين لنا كيف أن السمك يهرب من غسالة السمك ومن دم الدابة، وهكذا.

وفيلسوفنا لا يقتصر على إيراد هذه المشاهدات عن الأسماك، بل يجاوزه إلى دراسة الضفدع والسلحفاة، دراسة يعتمد فيها أيضًا على ما لاحظه بنفسه[2].

رابعًا ـ اختلاف الحيوان من حيث مأواه، وما يأكله، والأمراض التى تصيبه، وهجرته، وطباعه:

يدرس ابن سينا فى هذا القسم كثيرًا من الجوانب الخاصة ببيئة الحيوان. وما تأكله الطيور والحيوانات، وكيف أن الحيوانات تختلف مراتبها، من الأصداف التى وإن لم تخل من حركة إرادية، إلا أنها لا تستطيع مفارقه المكان الذى توجد فيه، مبينًا بذلك مشابهتها للنبات فى بعض أحواله، حتى يصل إلى أرقى الحيوانات، وهو الإنسان الناطق.

---

(١) ابن سينا: المصدر السابق ت ٨ م ٦ ف ١ ص ٤٠٦.

(٢) ابن سينا: المصدر السابق ن ٨ م ٤ ف ٢ ص ٤٠١.

وهو – كما قلنا – يدرس غذاء كل طير من الطيور التى عرفها، وكل حيوان أيضًا. وكيف أن بعض الحيوانات الكبيرة تقتات على الحيوانات الصغيرة. بل ويبين لنا عادات الحيوان الخاصة بمأكلها ومشربها معتمدًا فى ذلك على ما شاهده بنفسه[١].

كما أنه يبين لنا الأمراض التى تصيب الحيوانات والطيور، وكيف أن بعضها إذا انتقل من موطنه إلى موطن آخر، أصابه الهزال الشديد وربما مات. ويرجع ذلك إلى اختلاف أجواء البلاد. فمنها ما هو حار ومنها ما هو بارد.

وهو يتطرق – كما فعل أرسطو[٢] – إلى البحث فى هجرة الحيوان والطيور وكيف أن الهجرة سببها طلب الجو الدافئ والبعد عن الجو البارد الذى نجده فى بعض فصول السنة.

وأخيرًا يأخذ ابن سينا فى ذكر طباع الحيوان، وكيف أن الحرارة والبرودة تؤثر فى طباعه وعاداته فى المأكل والمشرب. وهو فى كل ذلك يعتمد على مشاهدات دقيقة. ولا نعدم الإشارة إلى كثير من التجارب التى قام بها، بحيث نجد أنفسنا إزاء عالم يعتمد إلى حد كبير على منهج الملاحظة والتجربة. وهى وإن كانت قد تمت من جانبه بصفة بدائية كما قلنا، إلا أن كثيرًا منها صادق.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن سينا يذكر لنا كثيرًا من ملحوظاته، فإننا يمكن أن نذكر مثالا على ذلك، بما يورده عن النحل. فهو يأخذ فى دراسة طبائعه، ويبين كيف أن النحل يوزع أعماله فيما بينه. فمنه ما ينقل المادة من الزهر، ومنه ما تكون وظيفته تليين هذا الزهر وإصلاحه. وكيف أن من طباعه أيضًا أنه إذا كان خارج الخلية كان مسالمًا ولا يقاتل إلا من يقترب منها. وأن النحلة إذا لذعت حيوانًا وتركت إبرتها فيه ماتت، وربما قتلت النحلة من تخلف فيه الإبرة. دليل هذا أنها قتلت فرسًا بسبب ترك إبرتها فيه[٣].

وهو يؤيد ذلك بالمشاهدات والأخبار التى استقاها من غيره، فيقول: «وقد أخبرت بقرية من قرى اسفنيقان يقال لها أسفا كوخ وفيها خلايا النحل، أنهم غزوا مرة وكان الأكراد ينهبونهم، فسلطوا عليهم النحل بأن عمدوا إلى خلايا فشوشوها وتواروا عنها، فهزمت النحل أولئك الأكراد لسعًا لهم ولدوابهم»[٤].

وهكذا يأخذ فيلسوفنا فى ذكر الكثير من طباع النحل. فهو أنقى الحيوانات ويكره الأشياء القذرة وكذلك الروائح الذهنية حتى ولو كانت عطرة، ويلسع المستدهن بها إذا دنا منها. وأنه

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٨ م ٧ ف أ ص ٤١١ - ٤٢٤.

(٢) Aristotle : Historia Animalium, 596 B. 20.

(٣) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ٨ م ٨ ف ٣ ص ٤٢٤.

(٤) المصدر السابق ص ٤٢٤.

يقاتل النحل الغريب الذى يزاحم خليته، وأن أكثر عسله يكون فى الربيع والخريف، وما كان فى الربيع كان أجود، وأنه يحس بالبرد والمطر، والدليل على ذلك لزومه للخلية وقت البرد والمطر. وكيف أن النحل يعجبه التصفيق والغناء وبهما يجتمع ويرد إلى الخلية[1].

وعلى هذا النحو يمضى ابن سينا فيذكر طباع طير طير وحيوان حيوان بعد أن بين لنا كيف تختلف الطيور والحيوانات من حيث مأواها وهجرتها طلبًا لطقس تفضله فى بعض أوقات السنة دون طقس آخر.

وهو يؤيد هذا كله بما شاهده هو نفسه، وتجاربه التى أجراها هو، بالإضافة إلى المعلومات الخاصة بالطيور والحيوانات التى سبق لأرسطو أن توصل إليها فى كتبه العديدة التى بحثت فى الحيوان وطباعه وتوالده وتناسله.

بيد أن هذا لا ينهض دليلا على متابعته لأرسطو متابعة تامة. صحيح أن المشاهدات والتجارب التى توصل إليها أيدت فى كثير من الأحيان ما قاله أستاذه أرسطو، ولكنه لم يكتف بذلك، بل هو - كما قلنا - قام بالتوصل إلى النتائج التى قال بها بناء على ملحوظات صادقة خاصة به هو نفسه.

وقد أشرنا فيما سبق إلى كثير من مشاهداته التى شاهدها فى مواضع متعددة من بلاد فارس وقراها. وأيد بها ما يقول خاصًا بطباع الحيوان والأشياء التى يأكلها. كما فحص بنفسه العديد من الطيور والحيوانات مقارنًا بينها، مقارنات نقول عنها أنها مقارنات غاية فى الدقة. صحيح أنه قد يكون من المبالغة فيما نرى أن نقول عنها أنها تقوم على الدراسات التشريحية المقارنة والتى نجدها فى علم الحياة فى العصر الحديث، طالما أن ما يغلب عليها - كما قلنا - هو الطابع الوصفى. ولكن عذره - كما أشرنا - أنه لم يتوافر لديه ما هو عندنا الآن من آلات وأجهزة غاية فى الدقة وعقاقير متنوعة.

وصحيح أيضًا أن دراساته للحيوان ترتكز على أسس غائية لا يأخذ بها علم الحياة فى عصرنا. ولكننا سبق أن نبهنا إلى أن غائيته تستند فى كثير من أسسها وأبعادها على ركائز آلية، أبعدتها عن التردى فى الأخطاء التى نجدها فى الإيمان بالغائية إيمانًا مطلقًا، وما أكثرها. إنه إذا كان يؤمن بالغائية، فإن هذه الغائية لا يمكن تفسيرها - إذا أدخلنا فى اعتبارنا ما نجده فى دراسته للحيوان إلا بالقول بأنها تقوم على أسس آلية، أو أن نظرته إليها هى أنها شىء يعد تاجًا للمذهب لا قاعدة له وكل من الأمرين - فيما نقول من جانبنا - لا يعتبران خطأ فى مجال الغائية، طالما أنها غائية تقوم على أسس علمية، لا على ركائز ضعيفة واهنة تجرف فى تيارها كل إيمان بمنطق الأسباب والمسببات وقوانين الكون.

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢٤ - ٤٢٥.

الفصل الرابع

النفس

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- مزج ابن سينا بين الطابع الفيزيقى والطابع الميتافيزيقى فى مجال دراساته النفسية.
- متابعة ابن سينا لأرسطو فى تعريف النفس.
- المصادر اليونانية والإسلامية التى اعتمد عليها ابن سينا.
- تأثير الدراسات السينوية فى مجال النفس على فلاسفة ومفكرين فى المشرق العربى والمغرب العربى.
- نقد ابن سينا لكثير من المذاهب المتعلقة بالنفس ومتابعته لأرسطو فى كثير من أوجه نقده.
- قوى النفس النباتية (التغذية - النمو - التوليد).
- قوى النفس الحيوانية والتمييز بين الإدراك الخارجى والإدراك الداخلى.
- أدلة يقدمها ابن سينا للبرهنة على جوهرية النفس.
- نظرة ابن سينا للنفس نظرة جوهرية وليست نظرة وظيفية.
- إثبات ابن سينا لروحانية النفس وحدوثها.
- مشكلة العقول عند ابن سينا وصلتها بدراسته للنفس الإنسانية.

هبطت إليك من المحل الأرفـع ورقــاء ذات تــعــــزز وتمنــع
محجوبة عـن كـل مقلة نـاظـر وهى التى سـفرت ولم تتبرقع
وصلت على كـره إليك وربمـا كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما أنسـت فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقـــع

(من القصيدة العينية لابن سينا فى النفس)

النفس

أولاً ـ تمهيد:

عندما نبدأ فى دراسة موضوع هذا الفصل الرابع، نكون قد انتقلنا إلى ما يميز الكائنات الحية عن الكائنات التى ليس فيها حياة. ونكون أيضًا قد انتقلنا من اتجاه قلنا عنه إنه يصطبغ بالملاحظة والتجربة إلى اتجاه يغلب عليه الطابع الميتافيزيقى فى كثير من جوانبه.

فإذا كنا قد أشرنا فى مفتتح هذا الباب إلى أن ابن سينا يقسم الكائنات إلى قسمين: كائنات ليس فيها حياة وكائنات فيها حياة، ويتناول بالدراسة فى القسم الأول منها المعادن والآثار العلوية فى مختلف ظواهرها، ويدرس فى القسم الثانى منها ثلاثة أنواع من الكائنات الحية هى النبات والحيوان والإنسان، فإننا قد أشرنا أيضًا إلى أن هناك طابعًا عامًا بارزًا فى دراساته للنبات والحيوان، هو الطابع الذى تسوده الملاحظة والتجربة فى أكثر جوانبه.

بيد أن هذا الطابع، سرعان ما يتحول عند فيلسوفنا، إلى طابع قلنا عنه أنه طابع ميتافيزيقى إلى حد كبير، وذلك بإدخال فكرة النفس فى دراسته لهذه الكائنات. وعلى هذا الأساس أخرنا بحثنا لموضوع النفس عند فيلسوفنا إلى ما بعد دراستنا للنبات والحيوان، رغم أن لكل منهما نفسًا، ورغم أن ابن سينا يقدم دراسته للنفس على دراسة للنبات والحيوان. وعلى هذا فيمكننا القول بأن ما يميز النوع الأول من الكائنات عن النوع الثانى، هو وجود النفس فى الثانية منها وعدم وجودها فى النوع الأول من هذه الكائنات.

فإذا انتقلنا من الأساس الذى بمقتضاه يقسم فيلسوفنا هذه الكائنات فى كل صورها، إلى الحديث عن اتجاه دراسته، استطعنا أن نقول أن هناك اتجاه يعد اتجاهًا علميا إلى حد كبير، يتغلغل فى دراسته لما شاهده وعرفه من أنواع النبات والحيوان، ويختلف عن الاتجاه الذى سنجده عند فيلسوفنا فى دراسته للنفس إلى حد كبير.

ومعنى هذا أننا إذا قلنا بأن النفس يشترك فيها كل من النبات والحيوان والإنسان. أى توجد نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية، بمعنى أن الأصل فى الكائن الحى عنده. هو أنه الكائن ذو النفس التى تعد أصلا لحياته، فإننا داخل هذه النفس يمكن أن نميز أيضًا فى دراسات ابن سينا بين طابع تجريبى، وطابع لا نقول عنه أنه طابع ميتافيزيقى تمامًا، ولكنه فى كثير من جوانبه يتجه نحو هذا الطابع، رغم أن فيلسوفنا كان يمكنه استخدام دراساته الطبية فى دراسة الظواهر النفسية، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة، ولكنه لم يفعل[1].

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الطابع الجديد ـ أى طابع المشاهدة والتجربة ـ لا نجده ماثلا أمامنا فى دراسة النفس، فإن مرد ذلك ـ فيما يبدو لنا ـ أن ابن سينا بعد أن درس موضوع

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ١٦٥.

النفس. وكيف أنها توجد فى كل من النبات والحيوان والإنسان، أخذ بعد ذلك يبحث فى النبات والحيوان مركزًا أساسًا على قواهما الجسمية دون قواهما النفسية، وهو يشير إلى ذلك فى مفتتح الفن السادس من طبيعيات الشفاء، فيقول: «.. فكان الأولى أن نتكلم فى النفس فى كتاب واحد، ثم إن أمكننا أن نتكلم فى النبات والحيوان كلامًا مخصصًا فعلنا. وأكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقًا بأبدانها وبخواص من أفعالها البدنية»[1].

ومعنى هذا أن فيلسوفنا إذا كان يفرق بين أمر عام يوجد لكل صنوف الكائنات الحية، وأمور خاصة توجد لكل نوع منها على حدة، فإننا نستطيع أن نقول أن تفرقته هذه يمكن عدها تمييزًا بين منهج يقوم على تصور ميتافيزيقى، ومنهج يستند أساسًا وقبل كل شىء إلى طابع دينامى ينظر إلى الطبيعة بمنظار المشاهدة والتجربة وغيرهما من جوانب نجدها فى مناهج العلوم فى عصرنا الحديث.

قلنا إن الكائنات الحية تتميز بوجود النفس التى نجدها فى المملكة النباتية والمملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية. ولكن كيف توصل فيلسوفنا إلى القول بوجود النفسُ التى على أساسها يمكننا تقسيم الكائنات إلى قسمين؟ وهل يسمح تعريفه «للطبيعة» بإدخال النفس ضمن مباحث العلم الطبيعى؟ وما هى الحدود التى يلتزم بها الفيلسوف الباحث فى مجال الطبيعيات والفيلسوف الباحث فى مجال الإلهيات، حين دراسة النفس الإنسانية؟.

إذا رجعنا إلى تعريف فيلسوفنا للطبيعة[2]. وجدناه يقول إنها مبدأ أول لحركة الجسم وسكونه بالذات لا بالعرض، وهذا يميز بين الموجودات التى توجد بالطبيعة. وما لا توجد بالطبيعة. الأولى هى النباتات والحيوانات والإنسان والأجسام البسيطة. إذا أن فيها مبدأ حركتها وسكونها، والثانية لا نجد فيها ذلك، إذ أنها موجودات صناعية وليست طبيعية.

ولكن ما هى علة الحركة فى هذه الكائنات الحية؟ إن علتها هى النفس، بمعنى أنها أصل الحركة، وأنها غاية، وكذلك هى جوهر الأجسام المتنفسة. وعلى هذا فيمكن القول بأن النفس إذا كانت تقوم بما تقوم به «الطبيعة» فى الكائن غير الحى، فإن هذه النفس تعتبر مبدأ أخص لأنها لا تنطبق إلا على الأحياء من الموجودات الطبيعية. أما الطبيعة فإنها تعتبر مبدأ أعم لأنها مبدأ الحركة فى كل الموجودات الطبيعية، ولكنهما، أى هذا المبدأ الأخص والمبدأ الأعم، مبادئ للحركة وصور للكائنات الطبيعية.

كما أن ابن سينا حين يبحث فى مبادئ الموجودات الطبيعية، يذهب إلى أنها تتركب من هيولى وصورة، وأن بمجموعهما يوجد الجسم. الأولى ليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل، والوجود الذى يخصها إنما يكمن فى كونها تقوى على قبول الصور، لا على أن القوة جوهرها، بل هى فى الواقع تابعة لجوهرها وظل مصاحب لها. والثانية – أى الصورة – هى التى تحقق

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٧.

(٢) فصلنا هذا الجانب فى كتابنا «الفلسفية الطبيعية عند ابن سينا» ص ٨١ وما بعدها.

الوجود الفعلى للمادة حين تضاف إليها بعد أن كانت موجودة بالقوة فحسب، وبهذا تصبح المادة معينة أى جسما، بعد أن كانت مجرد مادة أولى أو هيولى لا معينة[1].

وعلى هذا تكون النفس – كما قلنا – بالنسبة الكائنات الحية. كالصورة والطبيعة لغير الحى، بمعنى أنها مبدأ الأفعال التى تتميز بالحياة على اختلاف مراتبها، وتكون داخلة فى العلم الطبيعى وقسمًا من أقسامه، يجب أن يدرسه الفيلسوف الباحث فى مجال الطبيعيات. إذ أنها الصورة الجوهرية للجسم الحى الذى يتركب من مادة وصورة. يقول ابن سينا: إن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها. بل من حيث هى مدبرة للأبدان ومقيسة إليها فلذلك يؤخذ البدن فى حدها. كما يؤخذ مثلا البناء فى حد البانى، وإن كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو إنسان.

ولذلك صار النظر فى النفس من حيث هى نفس، نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة[2].

ويمكننا تقسيم دراسة ابن سينا للمجالات النفسية إلى قسمين أساسيين. يتميز كل منهما عن الآخر تميزًا كبيرًا. قسم يدخل فى المجال الطبيعى يدرس فيه فيلسوفنا أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية، وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل.. إلخ. وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساسًا البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

وإذا تساءلنا عن الأساس الذى سنبحث بمقتضاه موضوع النفس داخل إطار ما أطلقنا عليه الكائنات اللاحية والكائنات الحية. فإنه يبدو لنا أنه يأخذ من الطبيعيات جانبًا، ويأخذ من الميتافيزيقا جانبًا، وإن كان ضئيلا بالقياس إلى الجانب الأول. كما سيكون محور اهتمامنا دراسة الأسس العامة دون التفصيلات الفرعية التى قد يخرج كثير منها عن الموضوع الرئيسى لهذا الباب، إذ لا يخفى أن موضوع النفس فى كل من جانبيه الطبيعى والميتافيزيقى يتطلب بحوثًا ومؤلفات يمكن أن تستغرق آلاف الصفحات نظرًا لتشعبه وكثرة مؤلفات ابن سينا فيه[3].

---

(١) المصدر السابق ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٨٠.

(٣) إذا راجعنا إلى القسم الطبيعى من كتاب الشفاء وهو أوسع المصادر التى أمامنا، وجدنا أن دراسته للنفس تستغرق عددًا من المسائل يربو على كثير من أقسام الطبيعيات الأخرى كالكون والفساد والسماء والعالم.. إلخ. وإذا كان الجانب النفسى قد جذب اهتمام الباحثين فى هذا الموضوع دون غيره من الجوانب، هذا إذا أخذنا فى اعتبارنا كتابة الشفاء على وجه الخصوص، فإن من الدراسات فى هذا الموضوع. د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية من ص ١٦٢ إلى ص ٢٤٨ (الطبعة الأولى)، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى عديد من كتبه مثل كتاب ابن سينا من ص ٥٤ إلى ص ٦٨، دكتور محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا.
Carra de vaux: Avicenna, E. gilson: History of christian philosophy.
دكتور خليل الجروحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية - جزء ٢.. إلى آخر هذه الدراسات العديدة.

محور دراسة النفس إذن هو بيان الأسس العامة كما قلنا. وقبل بيان هذه الأسس، نود أن نشير إلى مدى اهتمام فيلسوفنا بموضوع النفس.

يمكن القول بأنه ما من موضوع في فلسفة ابن سينا كلها، استغرق اهتمامه قدر موضوع النفس فهو أولا قد استفاد استفادة لا حد لها من دراسات من سبقوه فى هذا المجال سواء انتهى إلى تأييد آرائهم أو معارضتها، ثم أضاف إلى ذلك آراء من جانبه.

استفاد من أفلاطون الذى اهتم اهتمامًا فائقًا بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها. فمن منا ينكر مجهودات أفلاطون الذى نادى بجوهرية النفس وتميزها التام عن البدن، وإذا كان ابن سينا قد اختلف معه فى بعض الجوانب، إلا أن الهدف عند كل منهما يعد واحدًا.

كما استفاد من أرسطو استفادة لأحد لها، حتى أنه خصص جزءًا كبيرًا من كتابه «الإنصاف» للتعليق على كتاب النفس تعليقات غاية فى الأهمية، بل إن كثيرًا من جوانب بحثه للنفسانيات - كما سنرى - أرسطى الطابع، إذا استثنينا تركيزه الفائق على القول بخلود النفس، وكذلك تقسيم بحثه لهذا الموضوع وتعريفه للنفس وتقسيمها إلى نفوس ثلاث، كل ذلك نجده عند أرسطو.

كما اطلع على دراسات أفوطين من خلال بعض تاسوعاته المنسوبة خطأ إلى أرسطو والمعروفة باسم أثولوجيا أرسطوطاليس، فمن يطالع أقسام كتاب الربوبية ويقارنها بدراسات فيلسوفنا يكاد يقطع بتأثر ابن سينا بها وخاصة فى الجانب الميتافيزيقى من بحثه.

استفاد ابن سينا من هذه الدراسات كلها، بالإضافة إلى اطلاعه على الاتجاهات العديدة فى بحث النفس، وكيف انتهى بعضهم إلى النظر إليها كمجرد جسم لا يفترق فى شىء عن غيره من الأجسام التى ليس فيها حياة، أى النظر إليها نظرة وظيفية، وانتهى بعضهم إلى إليها نظرة فيها غلو فى كثير من جوانبها، وذلك بإبعادها عن عالم المادة، أى النظر إليها على أساس أنها جوهر يختلف اختلافًا تامًّا عن الجسم.هذا بالإضافة إلى أنه اطلع على دراسات أسلافه من فلاسفة الإسلام وهضمها تمامًا، ثم أضاف إليها عناصر جديدة لا نجدها عند من سبقه سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة العرب، ونستطيع أن نتعرف عليها من خلال كتاب الشفاء والنجاة وعيون الحكمة ودانش تامة والإشارات والتنبيهات، وكذلك رسائله الصغيرة فى النفسانيات، بالإضافة إلى كتابة القانون فى الطب الذى نجد فيه بدره دراسة لقوى النفس وصلتها بالجسم وبيانًا للظواهر النفسية.

وهذه العناصر الجديدة هى ما جعلت له تأثيرًا عظيمًا فيمن جاء بعده، بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية، إنها لو كانت مجرد صدى وترديد لآراء من سبقوه لما كانت له هذه المكانة التى قلما توافرت لفيلسوف غيره. وسنرى كيف اختلف عن أرسطو فى كثير من المسائل التى تعد

عندنا مسائل جوهرية، بالإضافة إلى التفسيرات والتأويلات العديدة لمشكلة العقول ومراتبها وأنواعها، وهى مشكلة المشكلات، التى وإن بدأت بأرسطو، إلا أن هناك اختلافات عديدة فى تعيين عدد هذه العقول ومراتبها وعملها، اختلافات بدأت جذورها ـ كما قلنا ـ عند أرسطو فى كتابه «النفس». ثم شراح أرسطو من اليونان كالإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وعن هؤلاء انتقلت إلى الكندى والفارابى ثم فيلسوفنا ابن سينا وبعده ابن باجه وابن رشد، بحيث أثرت تأثيرًا كبيرًا فى فلاسفة العصور الوسطى فى أوروبا.

ثانيًا ـ إثبات وجود النفس وتعريفها:

قلنا فيما سبق أن ابن سينا يميز بين الكائنات الحية والكائنات اللاحية على أساس وجود النفس فى النوع الأول منها دون الثانى، وعلى هذا فلابد من معرفة كيف نوصل ابن سينا إلى وجود هذه النفس على اختلاف مراتبها باعتبار أن النوع الثانى من الكائنات يخلو منها.

يذهب ابن سينا ـ كما عرفنا فى الفصل الأول من هذا الباب ـ إلى أن أنواع المعادن إنما تكونت من العناصر الأربعة وهى الماء والهواء والتراب النار، وذلك عن طريق القوى الكامنة فيها، وكذلك ما يفيض عليها من القوى الفلكية، كما يتضح ذلك فى حدوث المطر والبرق والرعد والعواصف والبراكين والزلازل.. إلخ.

بيد أن هذه العناصر إذا امتزجت بطريقة هى أقرب إلى الاعتدال، فإنه يحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أصناف من الموجودات الطبيعية تختلف عن النوع الأول، ومن هذه الموجودات، النبات سواء كان له بذر يحمل القوة المولدةأو ليس له بذر، وهذا النبات له قوة غاذية، إذ أنه يتغذى بذاته، كما أن له قوة منمية، ولذلك نجد أهم أفعاله التغذية والنمو.

وبعد النبات نجد الحيوان، ويرجع حدوثه إلى أن تركيبه العنصرى أقرب إلى الاعتدال من كل من المعادن والنباتات، بحيث يتقبل مزاجه، النفس الحيوانية، بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية وهى التى تتميز بالتغذية والنمو ثم يزيد عليها النفس الحاسة.

وبعد الحيوان يأتى الإنسان، تبعًا لازدياد تركيبه، بحيث يتقبل قوة نفسانية ألطف من الأول، وبحيث تكون له النفس العاقلة التى يتميز بها الإنسان عما عداه من صنوف الكائنات فى المملكتين النباتية والحيوانية. يقول ابن سينا: «كل واحدة من هذه القوى جنس يعم أنواعًا، ولكن لكل واحد منها فى طبيعته اسم يخصه، فالقوة الفاعلة بالتسخير فعلا إحدى الجهة، مخصوصة باسم الطبيعة، والقوة الفاعلة بالتسخير فعلا متكثر الجهة والنوع مخصوصة باسم النفس النباتية، والقوة الفاعلة بالقصد والاختيار المختلف الموجب لاختلاف ما يقع عليها من الفعل مخصوصة باسم النفس الحيوانية..»[1].

---

(٢) رسالة فى أحوال النفس ص ٤٨ - ٤٩.

هذا كله يدلنا على أن هناك مبدأ جديدًا بدأ فى الظهور عند فيلسوفنا، وعلى أساسه تختلف الكائنات الحية عن غيرها، وهذا المبدأ ـ كما قلنا ـ النفس. إذ أن ابن سينا إذا كان قد رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر من جهة، ومن تأثير القوى الفلكية من جهة أخرى. جاعلا أساس الاختلاف بينها هو درجة الاعتدال فى المزاج لاختلاف فى الكيف أو النوع. بمعنى أنه كلما كان أقرب إلى الاعتدال كلما استعد مزاجه لقبول نفس أرقى وألطف من الأولى؛ فإنه قد أيد ـ كما رأينا ـ القول بأن كل الأفعال التى ترجع للنبات أو الحيوان أو الإنسان. إنما تكون نتيجة لقوى زائدة على الجسمية. وعلى طبيعة المزاج الذى تتكون منه.

وبهذا يثبت لنا ابن سينا أن هذا المبدأ الجديد الذى على أساسه نميز بين كائنات حية وكائنات ليس فيها حياة، إنما يوجد بعد اكتمال أسباب وجوده المادى.ولكنه لايرجع فحسب إلى مجرد امتزاج العناصر وتركيبها، وإلا كان فيلسوفنا يندرج فى زمرة الماديين الذين لا يؤمنون بوجود مبدأ روحى أو جوهر يختلف عن العناصر الجسمية. بل إن المبدأ يرجع لقوى زائدة على الطبيعة الجسمية، وبها يستكمل النبات والحيوان والإنسان وجوده، بحيث يكون كل نشاط من أى نوع فى جسم كل كائن حى. إنما يأتى من هذه القوى مضافة إلى الجسم. أو هذا الخليط من العناصر التى يتكون منها الجسم.

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن هذا التدرج فى تركيب العناصر من جهة، وإصرار ابن سينا على القول بوجود مبدأ جديد يضاف إلى هذه العناصر من جهة أخرى، كل هذا يمكن أن يعد كمالا، بمعنى أنه عن طريق هذا المبدأ. الذى لا يعد مجردًا من القوى الجسمية، يكون النبات والحيوان نباتًا وحيوانًا بالفعل، كما أنها تعد قوى، بمعنى أنها تقوى على ما يصدر عنها من أفعال، وإلا لما استطعنا نسبة أفعال معينة إليها تختلف عن الكائنات اللاحية، كما يختلف أيضًا كل صنف عن الآخر، بمعنى أن النبات تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان، وكذلك تختلف أفعال الحيوان عن أفعال الإنسان[1].

وإذا كانت هذه الأفعال تعد قوى، فهى تعد كما قلنا كمالا، بمعنى أنها تستكمل الجنس، وعن طريقها يصير نوعًا محددًا موجودًا بالفعل، ولكن لابد أن نقول أنها كمال أول بمعنى أن النوع يصير عن طريقها نوعًا بالفعل، لا كمالا ثانيًا يتبع نوع الجسم مثل الأفعال والانفعالات وهكذا.

---

(١) Avicenna: Danesh-Name, tome II, physique p. 54-55.
والنجاة ص ١٥٧ – ١٥٨، وعيون الحكمة ص٣٥، o'leary : Arabic thought p. 176. وأيضا : رسالة فى القوى النفسانية ص ١٥٣.

وعلى هذا فإن النفس عند ابن سينا توجد لجميع الكائنات الحية، إذ أننا - كما يقول فيلسوفنا - نشاهد أجسامًا تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجسامًا تتغذى وتنمو وتولد المثل، ولا يمكن أن يكون ذلك صادرًا عن مجرد جسميتها، بل يجب القول بأن في ذات هذه الأجسام مبادئ غير مجرد الجسمية، وعنها تصدر أفعال هذه الأجسام.

وبوجه عام، فإن الذات لهذه الأجسام عبارة عن مبدأ صدور هذه الأفعال بطريقة متنوعة وليست على وتيرة واحدة، وعلى ذلك - إذا أخذنا فى اعتبارنا هذه القوى الزائدة التى يميز على أساسها بين الحى وغير الحى - لا يكون النبات والحيوان نباتًا أو حيوانًا بالفعل نتيجة للبدن، بل نتيجة للصورة التى تنضاف إلى هذه المادة، بحيث يصبح كل كائن، كائنًا بالفعل تتحد فيه مادته وصورته[1].

ومن هذا نصعد إلى تعريف فيلسوفنا للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة[2].

وإذا كان ابن سينا قد تابع فى تعريفه هذا، أستاذه أرسطو[3]. بمعنى أنه قال بنص تعريفه، فإن المقدمات التى استند إليها فيلسوفنا تسمح بالاختلافات الكبيرة التى سنراها بين الفيلسوفين، حيث سيذهب ابن سينا إلى القول ببقاء النفس وخلودها بعد مفارقتها للبدن.

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى دراسة فيلسوفنا لمبادئ الأجسام الطبيعية، وجدناه يقول بأنها تتركب من مادة وصورة، ولكنه فى هذا المجال يقرر أن كل صورة إذا كانت تعد كمالاً بمعنى أنها تحقق فاعلية الجسم بعد أن كانت مجرد هيولى بالقوة، فإن كل كمال لا يعد صورة، فإن ما كان من الكمال مفارق الذات، لا يعد فى الحقيقة صورة للمادة وفى المادة، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها[4].

كما أن هذا الكمال لا يعد كمالا لأى جسم، إذ أن فيلسوفنا وقد فرق بين الأجسام الصناعية كالسرير والكرسى، وموجودات توجد بالطبيعة، فإن النفس تعد كمالا لجسم طبيعى، بل هى فى الواقع فى تعد كمالا لأى جسم طبيعى، فالنار والأرض والهواء مثلا تعد موجودات طبيعية، ولكن ليس لها نفس، وعلى ذلك فهى كمال جسم طبيعى تصدر عنه أفعاله الثانية، بآلات

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ف ١ ص ٢٧٨، رسالة فى أصول النفس ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٨ - ٢٨٠ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٣، النجاة ١٥٨ ؛ كتاب الحدود ص ١٤.

(٣) E. gilson: Les Sources greco-Arabes de L'Augustinisme.

وانظر أيضًا: Aristotle: De Anima p. II, ch. I, 312.

(٤) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٧٨.

يستعين بها فى أفعال الحياة، ومنها مثلا التغذية والنمو، أى تكون النفس كمالا لجسم طبيعى له أن يفعل أفعال الحياة[1].

وهنا لابد أن نتساءل مع فيلسوفنا: هل تعد هذه النفس داخلة فى مقولة الجوهر؟.

لقد سبق أن بينا أن النفس لا تعد جسمًا عند فيلسوفنا، وعلى هذا فإن وجودها يصح له الانفراد وبالتالى يؤدى هذا إلى القول بأنها جوهر، وذلك فى حالة النفس الإنسانية.

وهذا يعنى أن فيلسوفنا إذا كان قد اهتم بتقرير وجود للكائنات الحية، فإن هذا الاهتمام هدفه الأساسى إثبات حقيقة مغايرة للجسم وتتميز عنه كل التميز، إنها لا يمكن أن تكون صورته ولا عرضًا من أعراضه بل تعد جوهرًا قائمًا بذاته[2]. وسنعود إلى توضيح هذه النقطة وبرهنة ابن سينا عليها عند دراستنا لقوى النفس الناطقة.

ولكن هل تعد النفس عند فيلسوفنا جوهرًا سواء كانت نفسًا نباتية أو حيوانية أو إنسانية؟ نستطيع القول بناء على ما يذكره ابن سينا، أنه لا شك فى أن النفس الإنسانية جوهر وسيتضح لنا ذلك حين يسوق مجموعة من الأدلة والبراهين على جوهريتها وروحانيتها. أما بالنسبة للنفس النباتية أو الحيوانية، فإن الجوهرية إذا كانت لا تثبت لها، إلا أن المادة القريبة لوجود هذه الأنفس فى الأجسام النباتية والحيوانية، إنما تكون بمزاج خاص وهيئة خاصة، بحيث تبقى على هذه الحال ما دامت النفس فيها موجودة، وإذن فالنفس هى التى تجعلها بذلك المزاج، يقول ابن سينا: فإن النفس لا محالة علة لتكون النبات والحيوان على المزاج الذى لها، إذ كانت النفس هى مبدأ التوليد والتربية، فيكون الموضوع القريب للنفس مستحيلا أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، وتكون النفس علة لكونه ذلك[3].

وعلى ذلك لا يكون وجود النفس فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع[4]، والنفس إذن جوهر لأنها صورة لا فى موضوع.

وهكذا يسوق ابن سينا الأدلة على أن النفس داخلة فى مقولة الجوهر، ويناقش الكثير من الاعتراضات التى قد تنشأ عن هذا القول[5].

---

(١) يناقش ابن سينا المعترضين على هذا الحد والقائلين بأنه لا يتناول النفس الفلكية، إذ أنها تفعل بلا آلات، كما يناقش القائلين بعدم جدوى القول بوجود نفس، بمعنى أن الحياة نفسها هى هذا الكمال، بحيث أن ما ينسب إلى الحياة يمكن أن ينسب إلى ما يصدر عن النفس. (الشفاء - الطبيعيات - ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٨٠ - ٢٨١).

(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٠.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٣ ص ٣٨٥.

(٤) تمييز ابن سينا بين صورة الشيء والأعراض التى تلحق الشيء، يمكن تطبيقه على التمييز بين كمال أول للجسم وكمال ثان للجسم، الأول بمعنى الصورة، والثانى إلى حد كبير يمكن أن يعد عرضًا له، ولكن بشرط أن يكون عرضًا لازمًا عن ذاته.

(٥) يمكن الرجوع فى ذلك إلى الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٣ ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

وعلى ضوء هذا كله يمكن القول بأن فيلسوفنا تحت تأثير آراء أفلاطون ومدرسة الإسكندرية، وكذلك سلفه الفارابى، قد نظر إلى النفس على أنها فى آن واحد جوهر وصورة. فهى جوهر إذا نظرنا إليها فى حد ذاتها، وصورة إذا أخذنا فى اعتبارنا بالجسم[1]. وإذا كان فيلسوفنا قد قال بأن كلمة جوهر تطلق على المادة وتطلق على الصورة، وتطلق أيضًا على الجسم المركب منهما[2]، فإن هذا قد يسر له الجمع بين كلمة جوهر وكلمة صورة.

ثالثًا: نقد ابن سينا لمذاهب القدماء فى التنفس وجوهرها:

إذا كان ابن سينا قد اثبت وجود النفس لكل صفوف الكائنات الحية، وعرفها لنا، فإنه قبل أن يبين لنا قوى كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، يحاول دحض بعض المذاهب التى ذهبت إلى إثبات النفس وتحديدها من جهات هى عند فيلسوفنا خاطئه.

وسنشير إلى نقده هذا مجرد إشارة، إذ لا يخرج فى كثير عن القسم النقدى عند أرسطو والذى نجده فى كتاب النفس.

يذهب فيلسوفنا إلى أن الأوائل قد اختلفوا من جهة تحديد المسلك الذى يتبعونه حين يقولون بوجود النفس. وهذه المسالك لا تخرج عن ثلاثة:

١ – الحركة. ٢ – الإدراك. ٣ – الحياة.

والمسلك الأول يحاول أن يبرهن على أن التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وأن المحرك الأول لابد أن يكون متحركًا بذاته، فإذا كانت النفس محركة أولية ويقصد إليها فى التحريك كل من الأعضاء والمفاصل والأعصاب، فإن النفس تكون محركة لذاتها، وجوهرًا لا يموت، إذ أن ما يتحرك بذاته لا يجوز أن يموت.

ومن هذا المسلك الأول الذى يحاول كما قلنا التوصل إلى النفس من جهة الحركة تخرج مذاهب كثيرة. فمنهم من جعلها جوهرًا غير جسم محركًا لذاته. ومنهم من جعلها جسمًا على أن يكون متحركًا بذاته. ومنهم من نسب النفس إلى الأجرام التى لا تتجزأ واعتبر هذه الأجسام كرية حتى يسهل دوام حركتها، وأن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس الذى يعد غذاء للنفس التى تدوم عن طريق استنشاق أو خروج الهباء الموجود فى الجو، ولذلك تصلح هذه النفس لأن تحرك غيرها. ومنهم من جعل النفس نارًا مستدلا على ذلك بأن النار دائمة الحركة.

هذا عن المسلك الأول الذى وإن اختلفت المذاهب المندرجة تحته إلا أن هذه المذاهب كلها يجمعها محاولة إثبات النفس من جهة الحركة كما يقول فيلسوفنا.

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١.

(٢) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٩٢ إلى ص ٢٠١

أما المسلك الثانى من المسالك الثلاثة، وهو ما يعتمد على طريق الإدراك، فإنه قد رأى أن الشيء يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدأ له. فوجب أن تكون النفس مبدأ إما نارًا أو هواء أو أرضًا على حسب اعتقاده فى أصول الكون. وإما ماء لشدة رطوبة النطفة التى تعد مبدأ التكون، وإما جسمًا بخاريًّا، وعلى ذلك فإن النفس إذا كانت تعرف الأشياء كلها، فإن سبب ذلك أنها من جوهر المبدأ لجميعها. وهذا يتضح من مذاهب القائلين بأن النفس مركبة من الأشياء التى يعتبرونها عناصر الكون. فالإدراك إذن عبارة عن معرفة الشيء لشبيهة، والمدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل، ومعنى هذا أنهم - كما هو واضح - يستندون إلى فكرة الإدراك فى تقرير وجود النفس.

أما المسلك الثالث والأخير، وهو ما سبق أن أشار إليه فيلسوفنا فى مناقشته لتعريف النفس، فإنه اعتبر النفس إما حرارة غريزية لأن الحياة تكون بهذه الحرارة، وإما برودة إذ أن النفس مشتقه من النفس (بفتح الفاء)، وهذا النفس هو الشيء المبرد لكى يحفظ جوهر النفس، وإما عدوها دمًا، ودليلهم على ذلك أن الكائن الحى إذا سفك دمه، فإن حياته تبطل. أو اعتبروها مزاجًا أو تأليفًا ونسبة بين العناصر، بحيث ينتج عن هذا التأليف بين العناصر حيوان مثلا. ويستدلون على قولهم هذا، بأن النفس تميل إلى المؤلفات من الأنغام والروائح والطعوم وتلتذ بها. وأخيرًا عدوا النفس هى الإله، وأنه يكون فى كل شيء، فيكون فى كل شيء طبعًا، وفى شيء نفسًا، وفى شيء عقلا، وهكذا[1].

مسالك ثلاثة إذن عرض لها فيلسوفنا، وحاولت التوصل إلى فهم فكرة النفس إما عن طريق الحركة أو عن طريق الإدراك أو عن طريق الحياة.

بيد أن هذه المسالك الثلاث كلها تعد خاطئة عند فيلسوفنا، ولنبين نقده لها، إذ أن ذلك يعين فيما يقول على إثبات صحة تعريفه للنفس، ويعين أيضًا على فهم قوى النفس سواء كانت نباتية أو حيوانية أو إنسانية، كما يوضح لنا لماذا أصر فيلسوفنا على القول بمبدأ زائد على مجرد الجسمية.

وأهم أوجه النقد التى يوجهها فيلسوفنا لهذه المسالك، مع ما فى نقده هذا من بعض أوجه الخطأ والمغالطة، يمكننا إيجازها فى النقاط الآتية:

١ - التعلق بمعنى الحركة يؤدى إلى إغفال معنى السكون، بمعنى أن السالكين إلى لإثبات النفس عن طريق الحركة ينسون تقرير ظاهرة السكون، فإذا كانت النفس تحرك بأن تتحرك، فإن تحركها إذا كان علة للتحريك، فإن تسكينها لا يخرج عن حالتين: إما أن يصدر عنها وهى متحركة بحالها، فتكون نسبة تحريكها بذاتها إلى التسكين والتحريك واحدة، فكيف إذن

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٢ ص ٢٨٣، دكتور إبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ١٩٥ - ١٩٧.

يقولون إنها تحرك بأن تتحرك، وإما أن يصدر عنها التحريك وهي ساكنة، فلا تكون إذن متحركة بذاتها كما يقولون.

٢ ـ لا يتحرك أى شيء إلا عن محرك، أى لا يتحرك من ذاته، فكيف تكون النفس شيئًا متحركًا من ذاته؟ واضح أن هدف ابن سينا من ذلك الإصرار على القول بوجود مبدأ زائد على الجسمية.

٣ ـ الحركة إما أن تكون فى المكان أو الكم أو الكيف[1]، فإذا كانت مكانية فإنها إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو نفسية، وهذه الأحوال كلها تثبت خطأ المسلك الذى سلكوه، إنها لو كانت طبيعية، فإنها تكون إلى جهة واحدة، وعلى ذلك تحرك النفس إلى جهة واحدة فقط، وأما إن كانت قسرية، فلا تكون متحركة بذاتها ولا يكون تحريكها بذاتها طالما أن هناك قاسر يقسرها، وبذلك يكون هذا القاسر هو المبدأ الأول، وأن يكون هو النفس، وإذا كانت نفسانية، فإنه لابد من القول بوجود نفس قبل نفس وتكون بإرادة، وعلى ذلك فتكون أما واحدة لا تختلف بمعنى أن يكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة، أو تكون مختلفة فيكون بينها سكونات ولا تكون متحركة بذاتها.

ولكن هل يمكن تصور النفس إذا قلنا بأن حركتها حركة فى الكم أو الكيف؟ إن ذلك خاطئ أيضًا عند فيلسوفنا. إذ لا يوجد شيء يتحرك حركة فى الكم بذاته، بل نتيجة لدخول شيء عليه واستحالته فى ذاته. كما أن حركة الاستحالة لا تعد حركة دائمة، إنها تتم أساسًا فى الأعراض وغايتها حصول ذلك العرض فإذا حصل فقد وقفت الاستحالة، فكيف إذن تكون النفس نحوًا من أنحاء الحركة فى الكيف؟

٤ ـ لو كان للنفس الحركة والانتقال، لجاز بناء على قولهم أنه تفارق بدنًا ثم تعود إليه. إذ أنهم يجعلون النفس مثلها مثل الزئبق فى الأجسام، فإذا ترجرج تحرك ذلك الجسم، ولا يسلمون بوجود حركة اختيارية.

٥ ـ القول بأن النفس عبارة عن عدد أو نقط، قول خاطئ من زوايا عديدة، يبينها لنا ابن سينا وأهمها أن قولهم ذلك لا يمكن أن يؤدى إلى وحدة جوهرية للنفس وعلاقتها بالجسم. إذ كيف ترتبط هذه الوحدات أو النقط معًا؟ إن ارتباطها بعضها ببعض والتئامها فى طبيعة واحدة يؤدى إلى القول بأن هذه الوحدات والنقط تسرع إلى الاجتماع من أى موضع كانت فيه، وإذا كان هذا الجمع والارتباط آتيًا من جامع فيها يجمع كل واحد منها إلى الآخر ويضم بعضها إلى البعض ويحفظها، فإن ذلك الشيء أولى أن يكون نفسًا.

---

(١) راجع ما كتبناه عن المقولات التى تقع فيها الحركة، وذلك فى كتابنا: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١، ٢ وما بعدها.

٦ – إذا كانت محاولة تفسير النفس باللجوء إلى معنى العدد والنقطة، قد أدت إلى نتائج خاطئة، فإن القول بتركيب النفس من مبادئ متعددة حتى يصح أن يعرف كل مبدأ شبيهه وهذا هو المسلك الثانى خاطئ أيضًا. إذ ينتج عنه أن النفس لا يمكن أن تعرف الأشياء التى تحدث عن مبادئ مخالفة لطبيعتها، ويضرب ابن سينا مثالا على ذلك بالعظمية واللحمية والإنسانية.. إلخ إذ أنها ليست عناصر أولى، وعلى هذا فإن منطوق مذهبهم يؤدى إلى القول بأن هذه الأشياء مجهولة للنفس، طالما أنه ليس فيها هذه الأشياء.

٧ – أخيرًا يمكن القول بأن المسلك الثالث الذى يسلك إلى معرفة النفس عن طريق الحياة، هو بدوره لا يقدم تفسيرًا مقبولا سواء قال بالمزاج أو الأخلاط أو الدم. إن هذه الأخلاط لا تعدو أن تكون أشياء يحتاجها الجسم الحى، إذ لابد أن تكون للنفس علاقة بالبدن، ولكن هذه الأخلاط – فيما يقول ابن سينا – لا تصعد إلى مرتبة النفس، بالإضافة إلى أنها ليست محركة، إذ كيف يكون الدم مثلا محركًا وحساسًا[1].

رابعًا – قوى النفس النباتية:

بينا فيما سبق كيف ذهب ابن سينا إلى تعريف النفس بأنها كمال أول، ومعنى القول بأنها جوهر، ثم أشرنا إلى نقد ابن سينا لكثير من الآراء التى حاولت الوصول إلى التعرف على النفس من خلال مسالك يعتبرها ابن سينا مسالك خاطئة.

ولكن القوى النفسانية لا تعد نفسًا واحدة، بل إنها تنقسم – كما أشرنا من قبل – قسمة أولية إلى أقسام ثلاثة، وإن كانت تجمعها فكرة الكمال الأول، بمعنى أن النفس النباتية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى. والنفس الحيوانية هى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والنفس الإنسانية هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة فعله الأفعال التى تكون بالاختيار والاستنباط وإدراك الأمور الكلية.

ولكل نفس من هذه النفوس قوى مختلفة تتميز بها كل نفس عن الأخرى، ولكن ليس معنى ذلك أن النفس الحيوانية مثلا تخلو عن قوى النفس النباتية، أو أن النفس الإنسانية تخلو من قوى النفس الحيوانية. إذ أن فيلسوفنا – متابعًا فى ذلك أرسطو – يبين تدرج القوى النفسانية تدرجًا يتجه من الأبسط إلى الأكمل، بمعنى أن توجد الوظائف الدنيا فى الوظائف العليا وتكون كالخادمة لها، كما يتضمن وجود الوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا وتكون نسبة الأولى إلى الثانية كنسبة الرئيس للمرءوس أى للأولى سلطة الرئاسة على من هى دونها.

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٢ من ص ٢٨١ إلى ص ٢٨٥.

وعلى ذلك فإذا كان لكل نفس قــوى معينــة ، فـإن قـوى النفـس النباتيـة توجـد فـي النفـس الحيوانية ، وهذه القوى الأخيرة توجد فى النفس الإنسـانية بمعنى أن الأولى تكون لكل الكائنات الحية والثانية لكل الحيوانات. والثالثة للإنسان وحده ، وهو الذى تكون النفـوس والقـوى كلـها مجتمعة فيه. وهكذا تصبح نفس الكائن الحى أكثر تعقدًا كلما ارتقينا نحو الكمال النسبى الــذى نجده فى أرقى الكائنات ، وهو الإنسان.

ولكن ما هى قوى كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية؟.

لقد أفاض فيلسوفنا إفاضـة كبيرة فى بيان قوى كل نفس من هذه النفوس مؤكدًا القـول بفكـرة التدرج كما قلنا. ولكى نفهم الصلة بين قوى كل نفس والأخرى والعلاقة بين كل قـوة والأخـرى داخل النفس ، وكذلك لكى نصعد إلى فهم فكرة التدرج فى النفوس من الأبسط إلى الأعقـد ، ومـن الوظائف الدنيا إلى الوظائف العليا سنبين بإيجاز فيما يلى ، قوى كل نفــس مـن هـذه النفـوس ، بادئين بقوى النفس النباتية ، إذ هى - كما يقول فيلسـوفنا - أبسـط القـوى وأعمـها إذا قيسـت بقوى النفس الحيوانية أو الإنسانية.

(أ) **القوة الغاذية:** من شأنها هذه القوة أن تحيل جسمًا غير الجسم الـذى هـى فيـه ، إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه بحيث تلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

(ب) **القوة المنمية:** تعمل هذه القوة على زيادة الجسم الذى هى فيه ، بالجسم المتشبه بـه ، زيادة متناسبة فى أقطاره طولا وعرضًا وعمقًا حتى يبلغ هذا الجسم كما له من جهة النشوء.

(جـ) **القوة المولدة:** تأخذ هذه القوة من الجسم الذى هى فيه جزءا يعد شبيهًا لـه بـالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به ، من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهًا به بالفعل ، بعد أن كان فى الحالة الأولى لا يعد وكونًا بالقوة.

ويوضح لنا ابن سينا - كما فعل أرسطو - عمل هــذه القـوة ، فينسـب لهـا فعـلان: أحدهمـا تخليق البذر وتشكيله وطبعه ، والثانى إفادة أجزائه فى الاستحالة الثانيـة ، صورهـا مـن القـوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة[1].

وإذا كان ابن سينا يقول بالتدرج بين النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية ، فـهل نسـتطيع القول بأن هناك تدرجًا داخل قوى النفس النباتية؟

يمكن على ضوء عبارات ابن سينا ، القول بتدرج هذه القوى تدرجًا مـن الأسـفل إلى الأعلـى ، بمعنى أن هناك قوة داخل النفس تخدم قوة ، وهذه القوة تخدم الثالثة. فإذا كان ابـن سـينا قـد

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٨٩ ، م ٢ ف ١ ص ٢٩٣ ، أحوال النفس ص ٥٧ - ٥٨ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٦ - ١٥٧ ، الإشارات والتنبيهات القسم الطبيعى ص ٤٠٨ - ٤١١.

نسب للنفس النباتية ثلاث قوى، فإن القوة الأولى منها وهى الغاذية تخدم القوة الثانية وهى المنمية، إذ أن الغاذية تكون ملصقة للغذاء داخل النبات. والمنمية هى التى تتصرف فى هذا الغذاء بحيث توزعه بمقادير حسب حاجة الجسم. يقول ابن سينا: «أما القوة النامية فإنها تسلب جانبًا من البدن من الغذاء إليه لزيادة فى جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى، مستخدمة للغاذية فى جميع ذلك»(1).

وهكذا يورد ابن سينا كثيرًا من الأمثلة فى كتابه «الشفاء»، لكى يبين لنا كيف أن القوة الأولى تخدم الثانية وأن الثانية تخدم الثالثة التى تتصرف فى أفعال القوة الأولى والثانية. كما يحدد دور كل منها بالنسبة للأحياء. فالقوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع. (انظر الشكل رقم ٩ ص١٧٩).

خامسًا : قوى النفس الحيوانية:

إذا كان ابن سينا قد بين لنا قوى النفس النباتية وحددها فى ثلاث قوى هى الغاذية والمنمية والمولدة، وإذا كان قد بين هذه القوى بناء على فكرة التدرج بمعنى أن الأولى منها تخدم الثانية والثانية تخدم الثالثة، فإنه يدرس أيضًا النفس الحيوانية محددًا قواها سواء كانت خارجية أو داخلية.

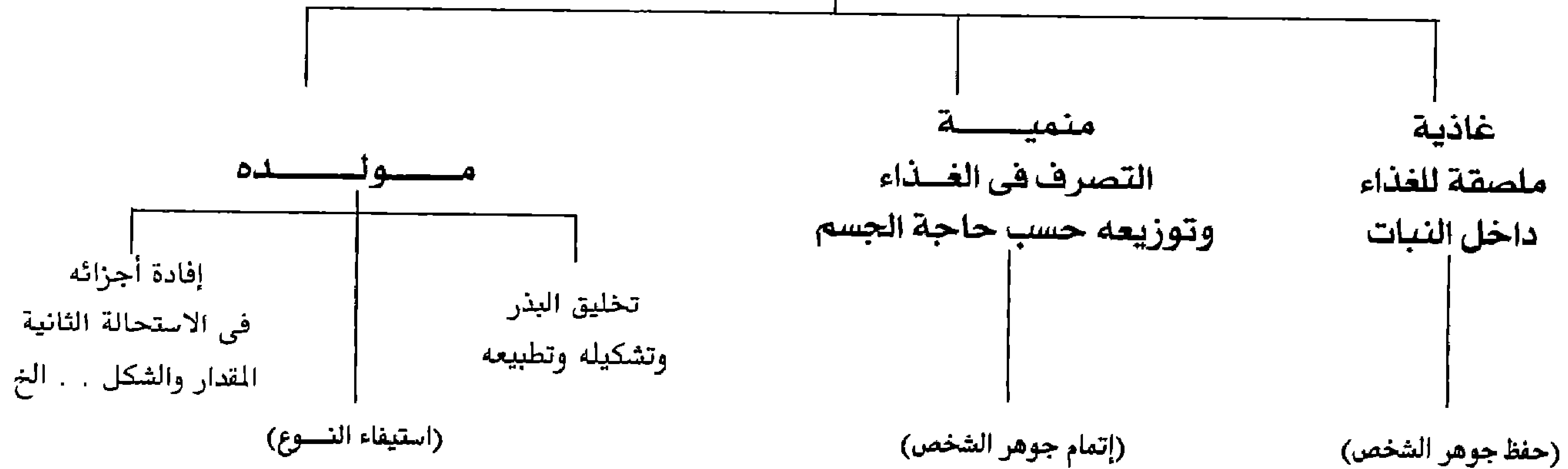
ونود أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن التدرج الذى وجدناه بين قوى النفس النباتية سنجده أيضًا بين هذه النفس والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، بمعنى أن قوى النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية وكذلك توجد كل من قوى النفس النباتية والحيوانية فى النفس الإنسانية، بل سنجد تدرجًا بين كل قوة والأخرى داخل الحيوانية، كما سيتضح كل ذلك فى موضعه بعد قليل.

ولنبين الآن هذه القوى التى ينسبها فيلسوفنا – متابعًا فى هذا أرسطو إلى حد كبير – لهذه النفس الحيوانية.

تنقسم قوى النفس الحيوانية بالقسمة الأولى إلى قوتين هما القوة المحركة والقوة المدركة. وتنقسم كل قوة من هاتين القوتين إلى أقسام أخرى عديدة ومتشعبة، ولكن يمكن حصرها والتمييز بين كل قسم والآخر كما يلى:

---

(1) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ٢ ف ١ ص ٢٩٤. ونفس هذه الأفكار قد وردت بنصها تقريبًا فى «مبحث عن القوى النفسانية» ص ١٥٧.


أفعال قوى النفس النباتية والغرض منها
غاذية
ملصقة للغذاء
داخل النبات
(حفظ جوهر الشخص)
منمية
التصرف فى الغذاء
وتوزيعه حسب حاجة الجسم
(إتمام جوهر الشخص)
مولده
تخليق البذر
وتشكيله وتطبيعه
(استيفاء النوع)
إفادة أجزائه
فى الاستحالة الثانية
المقدار والشكل . . الخ

(شكل رقم ٩)

القوة الأولى وهى القوة المحركة تنقسم إلى قسمين يجمعهما التحريك، أى أن هذين القسمين يعدان وجهين لقوة واحدة فى الواقع. فهذه القوة تعد محركة على أنها باعثة أو دافعة أو محركة على أنها فاعلة[1]. الأولى وهى المحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل بعد صورة مطلوبة أو مهروبة عنها، بعثت القوة المحركة الأخرى على التحريك.

وهذه القوة يمكن بالتالى قسمتها إلى قسمين يتمثلان فى إبعاد الألم والضرر والاقتراب من اللذة. فهى شهوانية حين تقترب من الأشياء طلبًا للذة، وهى غضبية حين تبعد عن الأشياء المؤلمة أو الضارة. يقول ابن سينا ملخصًا ذلك كله: إن لهذه القوة شعبتين: شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورية كانت أو نافعة طلبًا للذة. وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارًا أو مفسدًا طالبًا للغلبة[2].

هذا عن القسم الأول من القوة المحركة، أى القوة المحركة على أنها باعثة. أما القوة المحركة على أنها فاعلة، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات وتؤدى إلى تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة المبدأ، كما ترخيها وتمدها طولا فتصبح الأوتار والرباطات نتيجة لذلك إلى خلاف جهة المبدأ[3].

هاتان هما القوتان اللتان تنقسم إليهما القوة المحركة، أى الباعثة والفاعلة. أما القسم الثانى من قوى النفس الحيوانية، فهو – كما قلنا – القوة المدركة. وإذا كان القسم الأول ينقسم إلى شعبتين، فإن القسم الثانى وهو القوة المدركة يمكن تقسيمه إلى قسمين، يندرج تحتهما عدة قوى. فهى إما أن تعد قوة مدركة من خارج، وإما أن تعد قوة مدركة من داخل فما هى إذن الأقسام الفرعية التى يمكن إدراجها تحت القوة المدركة من خارج؟

يمكن أن نقول إن القوة المدركة من خارج تتمثل فى الحواس الخمس. أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس. بيد أن هذه الحاسة يمكن أن تعد جنسًا لأربع قوى تحكم الواحدة فى التضاد الذى نلمسه بين الحار والبارد واليابس والرطب والصلب واللين والخشن والأملس. ولذلك يقول ابن سينا إن القوة المدركة من خارج هى الحواس الخمس أو الثمانية، طالما أن هذه الحاسة الأخيرة يمكن تفريعها إلى أربعة قوى.

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٨٩، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٨ – ١٥٩، دكتور خليل الجروحتا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية مجلد ٢ ص ١٩٠.

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٨٩ – ٢٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٩ – ٢٩٠.

ويحدد لنا ابن سينا دور كل حاسة من هذه الحواس، ويفيض فى بيان هذا الدور، إفاضة فاق بها أستاذه أرسطو. فمن يرجع إلى المقالة الثانية من كتاب الشفاء بفصولها الخمسة، وكذلك المقالة الثالثة بفصولها الثمانية[1] ، يجد تحليلا أو فى على التمام، ونقدًا دقيقًا لكثير من المذاهب التى فسرت عمل حاسة أو أكثر تفسيرًا هو عنده تفسير خاطئ، وذكرًا لأمثلة لا حصر لها، وتجارب قام بها بنفسه، وأشياء شاهدها. كل ذلك لكى يحدد بدقة عمل حاسة حاسة من هذه الحواس، غير مكتف بالدراسات التى وصلت إليه والتى تحدد عمل حاسة حاسة من هذه الحواس، صحيح أنه قد جانبه التوفيق فى بعض المسائل المتعلقة بعمل هذه الحواس، لكن ذكره لهذه الشواهد، ومحاولته إجراء التجارب، تعد أشياء جديرة بالتقدير حتى من وجهة نظر العلم فى عصرنا الحديث.

ويمكن الإشارة إلى عمل هذه الحواس على نحو عام فيما يلى:

(أ) **البصر**: يدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقلية.

(ب) **السمع**: يدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم للانضغاط بعنف يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ بحيث يحركه بشكل حركته ويماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع الكائن.

(جـ) **الشم**: تدرك هذه الحاسة ما يؤدى إليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جسم له رائحة.

وتفسير عمل هذه الحاسة لم يكن أمرًا متفقًا عليه من جانب الذين حاولوا تحديد فعلها وكيفية هذا الفعل. إذ أن فيلسوفنا يعرض لكثير من الآراء التى اختلفت حول تفسير أسباب الرائحة التى نشمها عن طريق هذه الحاسة. فمن هذه الآراء ما ينسبها إلى مخالطة شىء من جرم ذى رائحة متحلل متبخر، فيخالط المتوسط. ومنها من يرى أنها تحدث نتيجة لاستحالة من المتوسط دون أن يخالطه شىء من رائحة. ومنها من يقول إنها تحدث دون مخالطة شىء آخر ودون استحالة من المتوسط.

ويبين فيلسوفنا الأدلة التى استند إليها كل فريق، كما يوجه نقده لبعضها[2]. ويتجه إلى إثبات دور الاستحالة فى إحداث الشم، ويضرب لذلك مثالا، فيقول: ومما يدل على أن الاستحالة لها مدخل فى هذا الباب، أننا مثلا نبخر الكافور تبخيرًا يأتى على جوهر كله،

---

(١) من ص ٢٩٣ إلى ص ٣٣٢. وإذا كان المجال لا يتسع لبيان هذه الشاهدات والتجارب، فإننا نحيل على المقالة الثانية والمقالة الثالثة من الطبيعيات الشفاء، وما فيهما من بعض التفسيرات التى تعد صحيحة إلى حد كبير.

(٢) يمكن الرجوع فى ذلك إلى ص ٣٠٢ حتى ص ٣٠٥ من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء.

فتكون منه رائحة منتشرة انتشارًا إلى حد قد يمكن أن تنتشر منه تلك الرائحة فى أضعاف ذلك الموضع بالنقل والوضع جزءًا جزءًا من ذلك المكان كله حتى يتشمم منه فى بقعة ضيقة صغيرة من تلك الأضعاف مثل تلك الرائحة. فإذا كان فى كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الأبخرة التى تتحلل منه فى جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعة المذكورة أضعافًا مضاعفة للبخار كله الذى يكون بالتبخير أو مناسبًا له. فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك قريبًا من أو مناسبًا له ولا يكون[1].

(د) الذوق: تدرك هذه الحاسة، التى توجد فى العصب المغروس على جرم اللسان، الطعوم المتحللة من الأجسام الماسة المخالطة للرطوبة فيها مخالطة محيلة.

(هـ) اللمس: تدرك ما يماسها ويؤثر فيها بالمضادة المحلية للمزاج أو المحلية لهيئة التركيب. وهذه الحاسة - كما يقول ابن سينا وكما سبق أن أشرنا - يشبه أن تكون عند قوم لا نوعًا قائمًا بذاتها أى حاسة خامسة، بل جنسًا لقوى أربع، إلا أن اجتماعهما فى آلة واحدة يوهم تأحدها فى الذات[2].

هذه هى القوة المدركة إذا نظرنا إليها من خارج، والتى تنقسم إلى حواس خمس. أما القوى المدركة من داخل فمنها ما يدرك صور المحسوسات ومنها ما يدرك معانيها.

ويحدد لنا ابن سينا الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى. بالقياس إلى وظائف هذه القوة المدركة. فيرى أن إدراك الصورة يكون بالنفس الباطنة على الحواس الظاهرة. مثال ذلك إدراك الشاه لصورة الذئب وشكله ولونه. أما المعنى فيكون بالنفس الباطنة لا بالحواس، مثال ذلك إدراك الشاه لعداوة الذئب.

يقول ابن سينا محددًا الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى ومبينًا العلاقة بين كل نوع منهما والآخر: إن الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هى الشيء الذى يدركه الحس الباطن والظاهر معًا، لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى الحس الباطن[3].

كما يرى أن هذا التمييز يمكن ملاحظته ببيان الفرق بين الإدراك مع الفعل، والإدراك لا مع الفعل. فالإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول وقد وقع للشيء من نفسه، والإدراك الثانى أن يكون حصول هذه الصورة للشيء من جهة شيء آخر أدى إليها[4].

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ٢ ف ٤ ص ٣٠٣.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٠، أحوال النفس ص ٥٨ - ٥٩ مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٤ ، ١٦٥، النجاة ص ١٥٩ - ١٦١، دانش نامة ص ٥٨ - ٦٤، دكتور محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ٥٧ - ١٢٥ فى مواضع متفرقة. وقد درس هذه الحواس وعملها دراسة دقيقة، مقارنًا آراء ابن سينا بآراء علماء النفس فى العصر الحديث وأيضًا:

E. gilson: History of Christian philosophy p. 201 S. Afnan: Avicenna pp. 140-192.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٠.

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٠.

وقبل أن نبين مكان القوى الباطنة الموجودة فى هذه القوة المدركة وعملها، على النحو الذى نجده عند ابن سينا، نقول إن تحديد مكان فى المخ لهذه القوى، يعد شيئًا باطلا، وضربا من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث. إلا أن هذا كان بعيدًا عن ذهن ابن سينا لقلة التجارب وطبيعة العصر الذى عاش فيه. إذ لم يتح للعلماء خطأ هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى، حين رأوا أنه على الرغم من إصابة فرد ما فى جزء من أجزاء المخ، إلا أن الوظيفة التى ينسبها فيلسوفنا وكل القائلين بهذه النظريات، لا تزال تعمل. ومعنى هذا أنه من الخطأ القول بأن القوة الفلانية مكانها فى وسط المخ، والأخرى مكانها فى مقدم المخ، وكان يمكن لابن سينا وهو الذى حاول جهده أن يبين لنا ترابط هذه القوى وتأثير بعضها فى بعض، ألا يلجأ إلى هذه التحديدات والتقسيمات، ولكنه تصور أن وظيفة الحس المشترك مثلا إذا كانت تختلف عن وظيفة المخيلة، فلابد بالتالى أن يكون مكان الأولى غير مكان الثانية، أى أنه حدد مواضع فى الدماغ تبعًا لاختلاف وظائف حاسة باطنة عن الأخرى.

ولنشر الآن إلى هذه الحواس الباطنة ووظائفها:

(أ) **الحس المشترك:** يحدد ابن سينا مكانها، فيقول إنها مرتبة فى التجويف الأول من الدماغ كما يحدد وظيفتها، فيرى أنها تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس المتأدية إليه. ويمكن القول على ضوء ما كتبه ابن سينا عن وظيفة الحس المشترك أنه ينسب إليه ثلاث وظائف. فهو يعد الأساس لبقية الحواس، كما أنه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار، بالإضافة إلى أنه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس.

وهذه الوظيفة الأخيرة تعد وظيفة هامة، بل هى أهم هذه الوظائف الثلاث، فعلى الرغم من أن ابن سينا حين بحث فى عمل الحواس الخمس يقول مثلا عن البصر إن آلته وهى العين وظيفتها أن ترى، إلا أن دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت أنه نقطة التقاء هذه الحواس الخمس، بمعنى أنه المركز العام الذى تتلاقى فيه جميع الإحساسات، إذ أنه يجعل الفرد يدرك أنه يبصر ويدرك أنه يسمع.. إلى آخر موضوعات الحواس كلها.

وعلى هذا يكون فيلسوفنا قد جعل الحس المشترك حسًا خاصًا له شخصية مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة وعن مجموع النفس الحاسة من جهة أخرى[1].

(ب) **الخيال والمصورة:** توجد فى آخر التجويف المقدم من الدماغ ووظيفتها الاحتفاظ بما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس الجزئية، بحيث يبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات.

٦

---

(١) د. محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٥٩.

(جـ) المتخيلة: يسميها ابن سينا بهذا الاسم بالنسبة للحيوان، أما بالنسبة للإنسان فيسميها بالمفكرة. ووظيفتها تركيب بعض ما يوجد في الخيال أو تفصيله.

(د) الوهمية: توجد في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، وتدرك هذه القوة المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية. يقول ابن سينا: «إن الحيوانات – ناطقها وغير ناطقها – تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، ولا متأدية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس إدراكًا جزئيًّا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده»(1).

وعلى هذا يكون إدراك تلك المعاني – كما يقول الطوسي – دليلا على وجود قوة تدركها. وكونها مما لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك؛ ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة(2).

وقول ابن سينا بهذه القوة الوهمية، يعد مخالفًا لأرسطو، بمعنى أن أرسطو لم يقل بوجودها، بيد أنها ليست من ابتكاره – كما يقول مونك(3) – إذ سبقه إليها الفارابي.

ولكن هل هناك فائدة لافتراض وجود هذه القوة؟ إن وظائفها لا تخرج عن وظيفة التخيل عند أرسطو(4). ولعل هذا ما دفع ابن رشد لنقد ابن سينا في هذا الموضع فإذا كان ابن سينا قد حدد عملا لهذه القوة وميز وظيفتها عن وظائف القوى الأخرى. فإن خصمه ابن رشد. قد ذهب إلى إلغاء عمل هذه القوة. قائلا إن عملها متضمن في القوة المتخيلة، بحيث لا يكون هناك أي مجال للقول بها وافتراض عمل لها بالتالي(5).

ويبدو أن ابن سينا قد أحس بعدم جدوى القول بوجود هذه القوة في بعض مواضع مؤلفاته، فهو يقول: «ويشبه أن تكون هذه القوة هي أيضًا المتصرفة في التخيلات تركيبًا وتفصيلا»(6). وقد سبق أن بينا أن هذا التركيب والتفصيل ينسبه فيلسوفنا للقوة المتخيلة.

والواقع أنه ليس هناك أي مبرر لافتراض قوة ليس لها عمل، طالما أن ما ينسب إليها من عمل، يمكن أن تؤديه قوة أخرى. وقد أخطأ ابن سينا في القول بوجود هذه القوة.

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعي ص ٣٥٤، وانظر في هذا المعنى أيضًا: عيون الحكمة لابن سينا ص ٣٨ - ٣٩.

(2) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ص ٣٥٤.

(3) Melanges de la philosephie juive et Arabe p. 364.

(4) goichon: Vocabulaire Comparee d'Aristote et d'Ibn-Sina, Supp. P. 41.

(5) ابن رشد: تلخيص كتاب الحاس والمحسوس ص ٢١٠ ، تهافت التهافت ص ١٢٧ - ١٢٨.

(6) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩١.

(هـ) الحافظة الذاكرة: إذا كانت القوة الوهمية توجد فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، فإن هذه القوة توجد فى التجويف المؤخر منه. ويحدد ابن سينا عمل هذه القوة بالمقارنة بينها وبين القوة الوهمية، فيذهب إلى أنها تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسات فى المحسوسات الجزئية، ونسبتها إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك[1].

وبهذا يكون ابن سينا قد حدد القوى التى توجد للنفس الحيوانية، مقسمًا إياها إلى قسمين أساسيين هما المحركة والمدركة، ومميزًا أيضًا داخل هذين القسمين بين قوة أخرى. (انظر شكل رقم ١٠ ص١٨٧).

وهذه القوى إذا كانت توجد للحيوان ولا توجد للنبات، فإنها توجد للإنسان، طبقًا لفكرة التدرج من الأبسط إلى الأعقد. ولكن للإنسان – كما سنرى – قوى أكثر تعقدًا وأكثر رقيًّا تزيد على هذه القوى فى كل من النفس النباتية والنفس الحيوانية.

سادسًا – النفس الناطقة: إثبات جوهريتها وتقرير حدوثها، وتحديد قواها، وبيان العقول التى توجد لها.

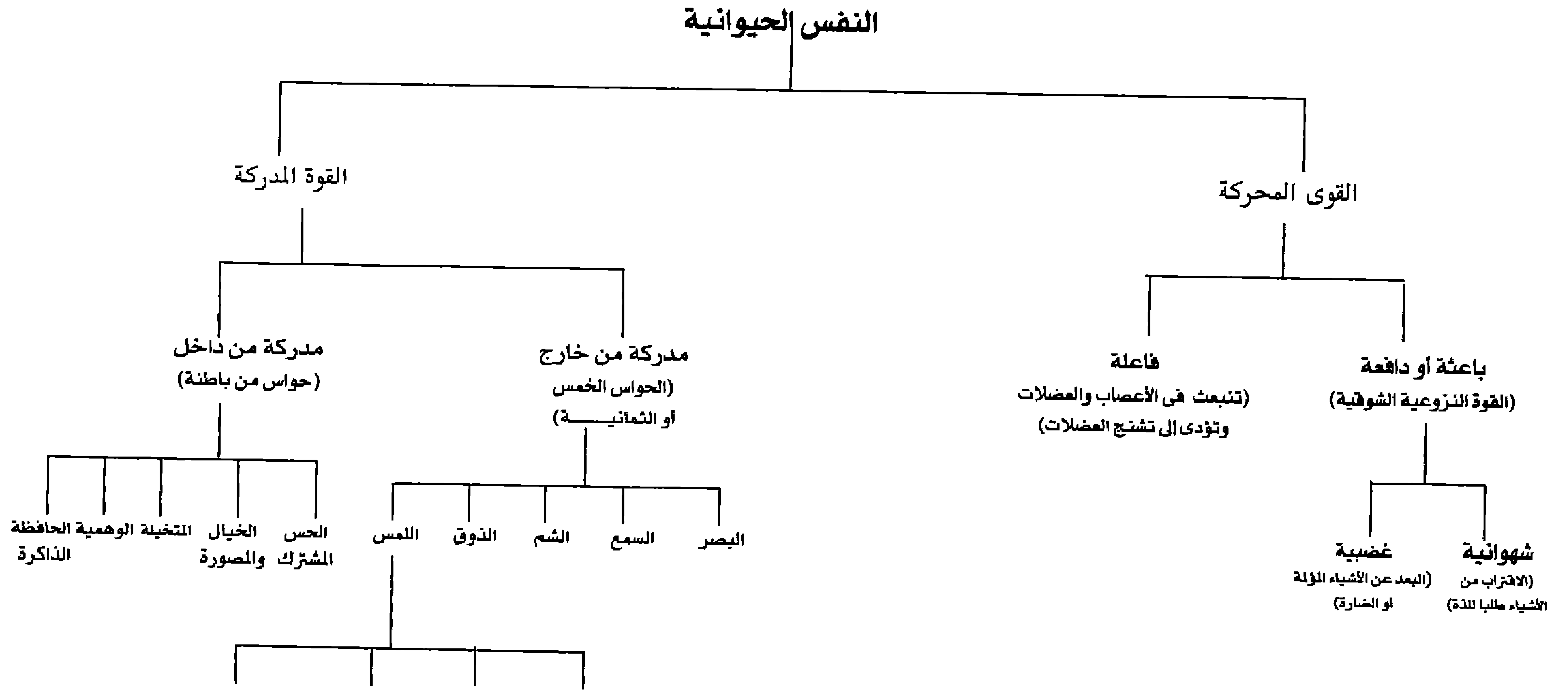
١ – تمهيد:

فى الجزء السالف وما سبقه، بينا القوى التى ينسبها فيلسوفنا لكل من النفس النباتية والنفس الحيوانية. وإذا كان ابن سينا يفيض أساسًا فى دراسة النفس الناطقة، دراسة تتناول كل أبعادها ومجالاتها، من إثبات لجوهريتها، وتحديد لقوى لها تختلف بها عن نفس النبات ونفس الحيوان وإثبات لخلودها، ونفى لتناسخها، بحيث أن الدارس لكتبه وخاصة الأجزاء الموجودة فى كتاب الإشارات والتنبيهات وكتاب الشفاء، يجد أن بحوثه النفسية تدور حول النفس الإنسانية أساسًا، فإن مرد ذلك أنه بالنسبة للنبات والحيوان، يقتصر على إثبات وجود نفس لكل من الملكتين ويثبت قواهما، أما دراساته التفصيلية لهذين الصنفين من صنوف الكائنات فيخصص لهما مواضع أخرى يدرسهما فيهما من جهة مادتهما الجسمية أساسًا كما سبق أن أشرنا.

نقول ينظر إليهما أساسًا من جهة مادتهما الجسمية. ويحاول دراستهما بمنهج يقوم على أسس علمية نجدها فى بعض جذورها فى المنهج العلمى الحديث. أما إذا بدأ فيلسوفنا فى

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٠ - ٢٩١، رسالة فى أحوال النفس ص ٦٢. مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٧ - ١٦٨، دكتور محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٣٠ وما بعدها، د. أحمد فؤاد الأهوانى: ابن سينا فى مواضع متفرقة من ص ٥٦ إلى ص ٥٩، Carra de vaux Avicenna p. 212-216.


النفس الحيوانية
القوى المحركة
القوة المدركة
باعثة أو دافعة
(القوة النزوعية الشوقية)
فاعلة
(تنبعث فى الأعصاب والعضلات
وتؤدى إلى تشنج العضلات)
مدركة من خارج
(الحواس الخمس
او الثمانية)
مدركة من داخل
(حواس من باطنة)
شهوانية
(الاقتراب من
الأشياء طلبا للذة)
غضبية
(البعد عن الأشياء المؤلمة
او الضارة)
البصر
السمع
الشم
الذوق
اللمس
الحس المشترك
الخيال والمصورة
المتخيلة
الوهمية
الحافظة الذاكرة
الصلب واللين
الحار والبارد
اليابس والرطب
الخشن والأملس

(شكل رقم ١٠)

دراسة موضوع النفس بكل مراتبها، فقد بدأ يدخل فى مجالات هى أقرب إلى المتاهات التى يحيط بها الغموض من كل جانب. فلغته كيفية لا كمية. وهو يحدثنا عن قوى للنفس. بل يذهب إلى تحديد مكان لكل قوة، فهذه فى نهاية الدماغ، وتلك فى وسط الدماغ.. إلخ.

لهذا كان من الطبيعى ودراساته هذه، وكذلك من سبقوه وخاصة أرسطو، يكتنفها الغموض والتحدث عن أشياء باطنة خفية. نقول كان طبيعيًا أن يتخلص علم النفس الحديث من كل ما هو خفى باطن، ومن كل ما هو مطبوع بطابع كيفى وصفى. فحل الكم بدل الكيف، وتخلصنا من البحث فى هذا الجوهر غير المحسوس، الذى هو من أشد المعانى غوصًا فى مجال الغموض، لنركز أساسًا على دراسة السلوك الذى يخضع للقياس والمشاهدة.

ونقول كان طبيعيًا أيضًا أن تتبقى لنا دراساته التى تعتمد على المشاهدة والتجربة، مشاهدة صنوف النباتات والحيوانات وإجراء بعض التجارب عليهما، بحيث تحوز دراساته هذه رضا العلماء أما بحثه فى القوى وتحديد نفوس وما أشبه ذلك فقد ذهب أدراج الرياح.

ولكن هذا لا يعنى أن دراسته للنفس يكتنفها الخطأ من كل جانب: فبعض براهينه على وجودها تحتل مكانة كبيرة من الأهمية والدقة. وسنبين أن ما اعتمد منها أساسًا على التجربة الباطنة يعد أكثر دقه من غيره من البراهين. وعلى ذلك فإن محاولة البرهنة تعد محاولة صحيحة، أما البحث بعد ذلك على أساس هذه القوى والنفوس، فإنه يعد بحثًا خاطئًا فى أكثر زواياه وستزداد هذه النقاط التى أشرنا إليها الآن وضوحًا خلال الصفحات التالية.

قلنا إن فيلسوفنا قد أفاض فى دراسة النفس، ناظرًا إليها من كل الأبعاد التى يمكن أن ننظر من خلالها، وهذه الأبعاد والزوايا التى من خلالها يدرس فيلسوفنا النفس الإنسانية، إذا كانت تختلف فيما بينها وتتباعد، إلا أن دراسة كل مجال منها يؤدى إلى تلاحمه مع المجال الآخر. بحيث أن الباحث فى النفس الإنسانية، والذى يأخذ فى اعتباره دراستها من كافة جوانبها، يقف حائرًا أمام هذا التشعب والتداخل بين كل مجال والآخر. بيد أننا لو أردنا البحث فيها داخل نطاق موضوع هذا الباب وهو «الكائنات اللاحية والكائنات الحية» استطعنا ـ فيما يبدو لنا ـ تحديد مجال دراستها فى نقطتين أساسيتين وإن تفرع عنهما بعض النقاط الجزئية. وهاتان النقطتان هما إثبات جوهريتها وتحديد قواها. فالأولى منها تهدف أساسًا إلى إثبات مغايرتها لكل من النفس النباتية والنفس الحيوانية، وكيف أنها يمكن أن تفارق الجسد بعد الموت سعيًا وراء الخلود. والنقطة الثانية منها تبين لنا كيف أن هناك قوى أكثر رقيًا وأكثر تعقدًا. توجد للإنسان دون سائر صنوف الكائنات الحية، وسندرس هذه النقطة لكى نبين أساسًا مدى اختلاف هذه القوى عن القوى الموجودة فى النبات والحيوان، وستؤدى هذه الدراسة إلى

التعرض من بعض الزوايا لنظرية المعرفة تعرضًا مجملا شاملا، ولكن دون تفصيل دراسة قوة من هذه القوى وكيف يدرك الإنسان عن طريقها إدراكًا حسيًّا أو عقليًّا.

وعلى ضوء ما ذكرناه، سنبين الآن تجوهر النفس الإنسانية، وكيف برهن ابن سينا على هذه القضية، برهنة جانبه الصواب في بعض أبعادها.

٢ - جوهرية النفس:

ما من كتاب من كتب ابن سينا التي تبحث في المجالات النفسية، إلا ونجد فيه دليلا أو أكثر على تجوهر النفس، وهذه الأدلة تتفاوت عددًا وقوة ولكنها تجتمع عند إثبات هذه الجوهرية ثم الصعود من ذلك إلى البرهنة على خلودها. وهنا يفترق فيلسوفنا ابن سينا عن أرسطو في هذه النقطة. صحيح أن أرسطو قد أثبت جوهرية النفس، بمعنى أنها ليست عرضًا للجسم، ولكن ذلك لم يؤدبه إلى القول بخلودها.

ولنبين الآن أهم هذه الأدلة التي يسوقها ابن سينا لإثبات هذه الجوهرية، وكيف أنها تتميز عن الجسم، قائلين بادئ ذى بدء أن هذه البراهين التي يحاول بها ابن سينا إثبات جوهرية النفس، وكذلك ما سيتلوها من براهين، سنذكرها بعد قليل، يحاول بها فيلسوفنا إثبات روحانية النفس الناطقة وأنها تختلف تمامًا عن الجسد الذى تحل فيه. نقول إن هذه البراهين رغم ما في بعضها من خطأ، وبرغم أن بعضها لا يؤدى إلى اثبات المطلوب، إلا أنها تدلنا على المجهود الكبير الذى بذله ابن سينا في هذا المجال، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار، أن البحث في المجالات النفسية وما يتعلق بها، ليس من البحوث السهلة الهينة، كما أن محاولة البرهنة على وجود جوهر خفى أصعب بطبيعة الحال من محاولة البرهنة على أشياء حسية ملموسة مادية.

(أ) برهان الإنسان المعلق في الفضاء:

هذا البرهان وإن لم يختلف في بعض الزوايا عن براهين أخرى سنسوقها فيما بعد، إلا أن الصياغة الجديدة له في صورة خيالية، قد أدت بهذا البرهان - فيما يذهب البعض - إلى الانتشار عند فلاسفة وجدوا بعد فيلسوفنا وخاصة ديكارت.

ويبدو أن ابن سينا كان يعتز بهذا البرهان، أى برهان الإنسان المعلق في الفضاء أو المحلق في الهواء، كما يقول جيلسون[(١)]. فنحن نجده سواء في كتبه الكبيرة، أو بعض رسائله. وقد عبر عنه في نصين في غاية الوضوح، نجدهما أساسًا في القسم الطبيعي من كتاب الشفاء، وكتاب الإشارات والتنبيهات.

---

(١) E. gilson: History of Christian philosophy p. 199.

يتصور ابن سينا صورة رجل يهوى فى الفضاء بحيث يوجد فى وضع لا يحس فيه أى عضو من أعضائه الظاهرة أو الباطنة، ولكنه يشعر بوجود نفسه، على أنها جوهر بسيط تمامًا مخالف لبدنه.

ولكى نتعرف على هذه الصورة التى يحاول عن طريقها فيلسوفنا تقديم برهان من براهينه العديدة على جوهرية النفس الناطقة، سنسوق نصين من نصوصه التى قلنا إنهما موجودان فى أشهر كتبه.

فهو يقول كتاب الشفاء: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى إثباته لذاته موجودًا، ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضًا ولا عمقًا، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يدًا أو عضوًا آخر، لم يتخيله جزءًا من ذاته ولا شرطًا فى ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقر به. فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت، فإذن المثبت له سبيل إلى أن يثبته، على وجود النفس شيئًا غير الجسم، بل غير جسم، وأنه عارف به مستشعر له[1].

أما الصورة الثانية التى يعبر بها عن هذا الدليل فنجدها كما قلنا فى القسم الطبيعى من كتابه «الإشارات والتنبيهات» حيث يقول: ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحًا، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه، والسكران فى سكره، لا تعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أول خلقها صحيحة العقل والهيأة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة، لا تبصر أجزاءها ولا تلامس أعضاؤها، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها[2].

وهكذا يحاول ابن سينا البرهنة على وجود النفس من خلال هذا الدليل بطريقة تعتمد إلى حد كبير على التجربة الباطنة، بمعنى أننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل. وهكذا فإن هذا الدليل يصرف النظر عن موضوعات النفس لكى ينعكس على ذاته، بحيث يتخذ من داخله

---

(١) الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ١ ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعى ص ٣١٩ - ٣٢٠.

موضوعًا لبرهنته على نفسه. فالنفس إذن تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها، بل قبل أن تعرف شيئًا من الموجودات.

ولا يخفى علينا - رغم عمق فكرته - ما فى دليله هذا من بعض الاضطراب، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن سينا يعدد قوى النفس ويؤكد أن لها صلات عديدة بالجسم. وإذا كان هو يحاول البرهنة على وجود النفس عن طريق هذا الدليل، فإن برهنته هذه تعد خاطئة من بعض زواياها. طالما أنه قد سبق له أن أصر على تأكيد علاقة النفس بالجسم. وإذا كانت النفس موجودة، فإن وجودها لابد أن يأخذ فى اعتباره أفعالها. أما إذا قلنا بوجودها عن طريق تجردها، فإن هذا قد يؤدى إلى عكس المطلوب البرهنة عليه. وإذا كنا قد بينا قبل ذلك أهمية التجربة الباطنة، فإن هذه التجربة الباطنة لا تنفى النظر إلى النفس من خلال أفعال لها تتميز بها.

(ب) برهان الحركة:

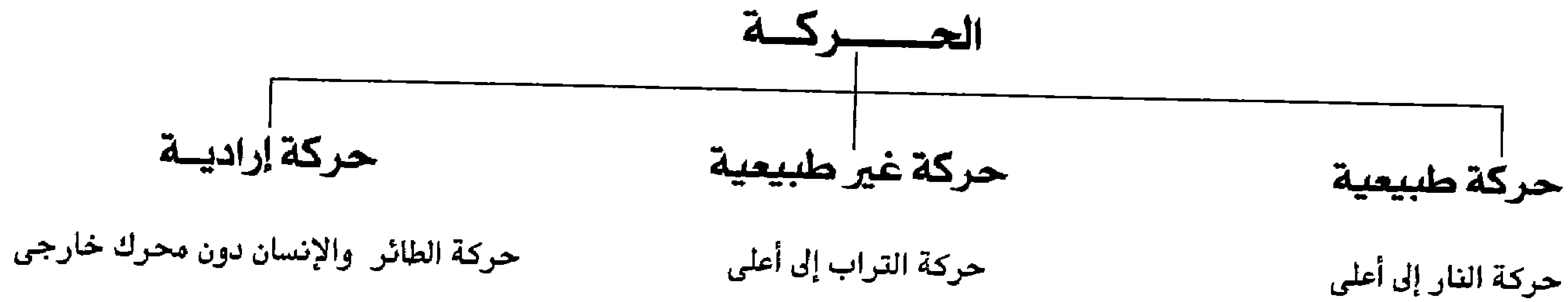
أطلقنا على هذا البرهان اسم برهان الحركة، وهو ما نجده فى كثير من المؤلفات باسم البرهان الطبيعى، إذ أن ابن سينا يستمد من تمييزه بين أنواع الحركة، برهانًا على وجود النفس.

فإذا كان ابن سينا فى معرض دراسته للأمور الطبيعية للأجسام(1)، يميز بين حركة طبيعية وحركة قسرية وحركة إرادية، فإن فيلسوفنا فى هذا المجال، مجال دراسته للنفس الإنسانية يستفيد من التمييز بين هذه الحركات ويثبت وجود النفس، فهو يقول: إن ما يتحرك بالطبيعة لا بالقسر، من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة، له ضربان من الحركة بينهما خلاف، أحدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة أحد الأركان عليه، واقتضائها تحريكه إلى حيزه المجعول له بالطبع، كحركة الإنسان بطبع العنصر الثقيل إلى أسفل، وهذا من الحركات لا يوجد إلا إلى جهة واحدة. أما الضرب الثانى من الحركة - وهو ما يهمنا فى إثبات وجود النفس - فإنه يكون مخالفًا لمقتضى عنصره، أى إما أن يسكن فى حيزه الطبيعى فى حالة الاتصال به والوصول إليه، مثل ذلك تحريك الإنسان بدنه إلى مستقره الطبيعى وهو وجه الأرض، وإما الحركة إلى الحيز الطبيعى حركة مباينة ومثال ذلك حركة الطائر بجسمه إلى العلو فى الجو.

(راجع شكل رقم ١١ ص١٩٣).

---

(1) راجع ما كتبناه عن هذا الموضوع فى كتابنا: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣١١ وما بعدها.


الحـــــركــة
حركة طبيعية
حركة غير طبيعية
حركة إراديــة
حركة النار إلى أعلى
حركة التراب إلى أعلى
حركة الطائر والإنسان دون محرك خارجى

(شكل رقم ١١)

وهذا يثبت وجود النفس، نظرًا لأن هذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركًا خاصًا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس، يقول ابن سينا: فبين أن للحركتين علتين، وأنهما مختلفتان إحداهما تسمى طبيعية، وثانيتهما تسمى نفسًا أو قوة نفسانية، فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية[1].

(جـ) برهان الظواهر النفسية:

يعرض ابن سينا لعدة ظواهر نفسية ويتخذ منها دليلا على وجود النفس، بمعنى أن هذا البرهان يحاول إثبات النفس من ملاحظتنا لانفعالاتها، فمن خواص الإنسان ـ فيما يقول ابن سينا ـ أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة، بعض الانفعالات كالتعجب ويتبعه بالضحك، كما يتبع إدراكه للأشياء المؤذية، انفعال بالضجر ويتبعه بالبكاء، وقد يتبع بشعور غيره أنه فعل شيئًا من الأشياء التى قد أجمع على أنه لا ينبغى أن يفعلها، انفعال نفسانى يسمى الخجل.

وهكذا يعدد فيلسوفنا كثيرًا من الظواهر النفسية كالخوف والرجاء وغيرهما ليبين عن طريقها أن الإنسان يختلف عن الحيوان، وأن ذلك لا يكون إلا عن نفس جوهرية تختلف عن البدن.

هذا بالإضافة إلى الأحوال العقلية، إن هذه الأحوال إذا كان للجسم فيها مدخل، إلا أن المهم عند فيلسوفنا أنها توجد للإنسان بسبب النفس التى للإنسان دون سائر الحيوان، وذلك كتصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقًا وتصورًا من المعلومات الحقيقية[2].. إلخ.

(د) برهان الاستمرار:

يبدو لنا هذا البرهان ـ مع ما فيه من بعض نقاط الضعف ـ برهانًا هامًا على جوهرية النفس واختلافها عن البدن. وهو إن كان يأخذ من كثير من البراهين التى سبق أن ذكرناها، بعض الأفكار، إلا أن الظواهر والأمثلة التى يسوقها فيلسوفنا داخل هذا البرهان قد تكون ـ فيما يذهب ابن سينا ـ مبررًا قويًا للتسليم بهذه الجوهرية للنفس. إذ أنها تقدم لنا اختلافات عميقة بين كل من النفس والجسم.

وهو يعبر عن هذا البرهان بعدة تعبيرات مختلفة. قد يكون أوضحها وأدلها، ما ورد فى رسالته فى معرفة النفس الناطقة. فهو يقول: «تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك، هو

---

(١) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٠ - ١٥١ وقد عرض الدكتور إبراهيم مدكور لهذا البرهان ووجه إليه بعض أوجه النقد. وقال إنه برهان ضعيف. (فى الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ - ١٧٤).

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ١ ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

الذى كان موجودًا فى جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيرًا مما جرى من أحوالك. فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك. وبدنك وذاته ليس ثابتًا مستمرًا، بل هو دائمًا فى التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه»[1].

(هـ) برهان وحدة النفس أو الأنا:

يقوم هذا الدليل على القول بأن الجوهر الذى هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم، على أنه قوة فيه أو صورة له بأى وجه من الوجوه.

وهو يسوق عدة أدلة يرى أنها تنهض برهانًا على جوهرية النفس من زاوية وحدتها:

ففى كتابه الشفاء، يذهب إلى أن محل الصور المعقولة يجب أن يكون جوهرًا غير جسمى وغير قابل للقسمة، إذ لو كان غير ذلك لأدى أن يلحق الصورة ما يلحق الجسم من الانقسام[2].

وفى رسالته فى السعادة والحجج العشرة على جوهرية النفس الناطقة يقارن الصور الهندسية والعددية وكذلك النفس بالقوة الجسمية، آخذًا أساسًا للمقارنة هو التناهى واللاتناهى فإذا كانت الصور الهندسية والعددية والحاصلة عن تركيب ذوات الموجودات القابلة لها، غير متناهية فى ذواتها، وكان الشىء الذى يعقل به الإنسان، له قوة على تعقل أى واحدة من هذه الصور الهندسية، فإن هذا يثبت أن هذه القوة التى تعقل وتدرك غير منتصفة، إذ أنها تدرك أشياء لا متناهية، أما القوة الجسمية فلابد أن تكون منتصفة بتنصف الجسم[3].

وهو إذا كان يتخذ من التناهى واللاتناهى أساسًا لفكرته هذه، فهو أيضًا يبرهن على جوهرية النفس داخل نطاق برهان الأنا بإثبات أن النفس إذا كان لها وظائف مختلفة إلا أن هذه الوظائف يكون لها رباط يجمع بينها، وإلا لما استطاع الفرد أن يثبت أنه واحد ومخالف للآخرين.

ويمكن أن نوضح فكرة هذا الرباط عنده، بفكرته عن الحس المشترك. فإذا كان ابن سينا – كما عرفنا – قد قال بأن كونى أبصر بحاسة البصر غير دراكى أننى أبصر، وأننى أميز بين الحواس المختلفة، وأنه لابد من وجود حس تتلاقى عنده هذه الحواس الخمس؛ فإنه يستند إلى هذه الفكرة، أى هذا الرباط الذى يجمع بين الوظائف المختلفة للنفس. يقول فيلسوفنا: إن الإنسان يقول: أدركت الشىء الفلانى ببصرى فاشتهيته أو غضبت منه، وكذا يقول: أخذت بيدى ومشيت برجلى وتكلمت بلسانى.. فنحن نعلم أن فى الإنسان شيئًا جامعًا، يجمع هذه

---

(١) ابن سينا : رسالة معرفة النفس الناطقة ص ١٣٨.

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٢ ص ٣٤٨.

(٣) رسالة فى السعادة والحجج العشرة على جوهرية النفس ص ١٠.

الإدراكات والأفعال، ونعلم أيضًا بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعًا لهذه الإدراكات والأفعال.. فالإنسان الذى يشير إلى نفسه بـ «أنا»، مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن[1].

بهذه البراهين التى يسوقها ابن سينا لإثبات جوهرية النفس الناطقة، والتى أحدثت أثرًا كبيرًا فيمن جاء بعده من مفكرين سواء فى الشرق أو فى الغرب[2] كما يذهب البعض، يكون فيلسوفنا قد نفى اعتبارها عرضًا من أعراض الجسد. إذ أن هذه البراهين وغيرها من براهين عديدة، تقوم أساسًا – كما تبين لنا – على تمييز جوهرى بين كل من النفس والجسد. تمييز يقوم على إثبات أفعال للنفس لا يستطيع أن يقوم بها البدن، تمامًا كما نقول إن هناك أفعالا للحس المشترك لا تستطيع أن تقوم بها حاسة حاسة. دليل هذا ما يقوله فى كتاب الشفاء بعد أن ذكر هذه البراهين: فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ولا قائمة به. فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئى بعناية ذاتية مختصة به، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيأته ومزاجه[3].

٣ – روحانية النفس:

بقى أمامنا الإشارة إلى بعض الأدلة التى يسوقها فيلسوفنا لإثبات روحانية النفس. وهذه الأدلة نحسبها تفريعات على بيان الجوهرية للنفس، بل إن مقصدها يعد واحدًا، بمعنى أنهما يشتركان فى إثبات الجوهرية للنفس كشيء مختلف عن البدن، وأيضًا إثبات أن ما تتميز به قوى النفس الإنسانية يختلف فى جوهرة عن قوى النفس الحيوانية.

وأهم هذه الأدلة يمكننا إيجازها على النحو التالى:

(أ) لا نجد جسمًا من الأجسام من حيث هو جسم، محلا للحكمة، إذ لو كان ذلك كذلك، لكان كل جسم من الأجسام محلا لها. وهذا غير مشاهد ولا يثبت أمام أى برهان.

(ب) لو كان العلم عرضًا حالا فى الجسم، لوجب عن ذلك أنه متى زال عنه بنسيان أو غيره، أن يعود لا كما حصل فى الحالة الأولى، إذ أن فراغ الجسم القابل فى الحالتين بمرتبه واحدة. بيد أننا نرى المرض يؤدى إلى زوال الصورة المعلومة بحيث إذا رؤيت عادت دون حاجة

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٥.

(٢) أفاض الدكتور إبراهيم مدكور فى بيان أثر هذه البراهين فيمن جاء بعده مفكرين فى الشرق والغرب (فى الفلسفة الإسلامية ص ١٨٧ – ١٩٤).

(٣) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٣ ص ٣٥٢.

إلى استئناف الجسد. وعلى هذا يمكن القول بأن محل العلوم ليس بجسم، بـل هـو جوهـر غـير جسماني.

(جـ) النفس تدرك الكليات ذاتها دون آلة. أما الحس - كما يقول فيلسوفنا - يحـس شيئًا خارجًا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعلـه ولا آلتـه. وعلى هذا فيمكن القول بأن للنفس طبيعة تتميز عن طبيعة الحس والخيال.

(د) استمرار العمل وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة تؤدى إلى أضعاف الآلات الجسدية، بل ربما أدت إلى فسادها، كالضوء الخاطف للبصر والرعد الشـديد للسـمع. وعنـد إدراك القـوى لا يقوى على إدراك الضعيف. فالفرد مثلا عندما يخرج من نور قوى، لا يبصر بعده مباشرة نورًا ضعيفًا، وكذلك السامع.

أما الحال فى القوة العقلية فيكون عكس ذلك إذ أن إدامتها للفعل وتصورها للأمور التى هـى قوى، يؤدى إلى إكسابها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها.

(هـ) إذا لاحظنا أحوال البدن، تبين لنا أن أجزاء البدن تضعف قواهـا بعـد منتـهى النشـوء والوقوف، وذلك فى سن الأربعين تقريبًا. أما القوة العقلية. فإنها تقوى بعد ذلك. فلو كانت هذه القوة، قوة جسمية، لكانت تضعف مثل البدن تمامًا ولكن ذلك ليس بصحيح[1].

٤ - تقرير حدوث النفس :

حاول ابن سينا جهده البرهنة على حدوث النفس، بمعنى أن النفـس عنـده - خلافًـا لـرأى أفلاطون - تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون هذا البدن الحادث ممتلكًا للنفس وآلة لها أيضًا.

وهو يحاول البرهنة على هذه القضية، دون أن يفيض فيها، وكأنـه كـان يحسـب أن الـرأى المخالف لرأيه، وهـو القـائل بـأن النفـس كـانت قائمـة مفارقـة للبـدن ثـم حصلـت فيـه، رأيًـا لا يستحق كثير مناقشة.

---

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيـات - ن ٦ م ٥ ف ٢ ص ٣٥١ - ٣٥٣ ، رسـالة فـى السـعادة ص ٥ - ١٢ ، رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٩٨ - ٩٩ ، رسالة فى النفس وبقائـها ومعادهـا - الفصـل السـابع. ويقـول الدكتـور مدكور شارحًا ومؤولا محاولة ابن سينا، البرهنة على إثبات روحانية النفس: لا يكفـى لتعريـف النفـس أن نقـول إنـها جوهر ، فهذا جنس لا تتميز به من الجواهر الأخرى فى شيء، وينبغى أن يضـاف إليـه فصـل أو فصـول كـى يكتمـل التعريف. والفصل الفاصل هنا روحيتها التى تفترق بها عن الجسمية افتراقًا تامًا. وإذا كان ابن سينا قد جد فى إثباتـه جوهريتها، فإن جهده يتضاعف لبيان أنـها مـن الجواهـر الروحيـة (فـى الفلسـفة الإسـلامية - منـهج وتطبيقـه جـزءًا ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

فإذا رجعنا إلى الفصل الثالث من المقالة الخامسة من كتاب الشفاء، وبعض رسائله الأخرى. وجدناه يسوق الدليل تلو الدليل على ذلك. ويمكن بيان تسلسل ذلك على النحو التالى:

(أ) إذا فرضنا للنفس وجودًا ليس حادثًا مع حدوث الأبدان، بل وجودًا مفردًا، لأدى هذا إلى جواز أن تكون النفس فى ذلك الوجود متكثرة. إذ أن كثرة الأشياء إما أن تكون من جهة الماهية والصورة، وإما من جهة النسبة إلى العنصر. والحالة الأولى وهى التكثير من جهة الصورة والماهية لا يمكن أن تكون صحيحة، إذ أن صورتها واحدة. وعلى ذلك يكون تكثرها من جهة البدن الذى يعد حاملا وقابلا لهذه الصورة.

(ب) إذا قيل بأن النفس يمكن أن تكون موجودة دون وجود البدن، فإن هذا يؤدى إلى القول بعدم مغايرة نفس لنفس. وهذا شيء يحسبه ابن سينا صحيحًا تمامًا، إذ أنه يرى أن الأشياء إذا كانت مجردة أصلا، فإن الشيء منها لا يختلف عن الآخر. وعلى ذلك فمن المحال أن تكون النفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد.

(جـ) إذا كانت النفس غير متكثرة بالذات (النقطة السابقة)، فإنها لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد. لأنه إذا حصل بدنان، حصل فى البدتين نفسان. أما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين، فإن هذا عند فيلسوفنا يعد أمرًا ظاهر البطلان.

وهكذا يذكر ابن سينا عدة أوجه للتدليل على رأيه فى حدوث النفس منتهيًا إلى القول بأن النفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها[1].

وعلى هذا فيمكن القول بأن أدلته هذه تثبت عدم إمكان وجود النفس قبل الأبدان. إنها لو وجدت لاستحال تعددها. أما إذا وجدت معها، فإنه من السهل عليها بقاء تعددها بعد زوال الأبدان التى تحل فيها هذه النفس. كما أنه فى هذه الحالة يمكن النظر إليها وكأنها ذات منفردة، أى تنفرد باختلاف المادة التى تحل فيها وباختلاف زمن حدوثها، طالما أنها لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم تحصل فيه، كما يقول أفلاطون. كما أنها أخيرًا تختلف تبعًا لاختلاف الاستعدادات التى توجد لها قياسًا إلى اختلاف أبدانها.

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات – ن ٦ م ٥ ف ٣ ص ٣٥٣ – ٣٥٤ ، رسالة فى أحوال النفس ص ٩٦ – ٩٨، دكتور خليل الجر، وحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ ٣ ص ١٨٤ – ١٨٥، دكتور أحمد فؤاد الأهوانى – مقالة علم النفس – مجلة الكتاب – مجلد ١١ أبريل سنة ١٩٥٢م من ص ٤١٤ إلى ص ٤١٨. ويقول الدكتور الأهوانى مؤولا مذهب ابن سينا ومفسرًا له: إن النفس إذا كانت عنده حادثة مع حدوث البدن، فإن هذا لا يمنع خلودها بعد فناء الإنسان بعد الموت. ولذلك ينبغى أن نفسر مطلع عينيته التى يقول فيها: «هبطت إليك من المحل الأرفع، أنه يعنى بذلك سمو النفس على البدن، لا هبوطها هبوطًا على الحقيقة. وأيضًا:
O'leary : arabic thought and its place in history p. 177.
Marmura (M) : Avicenna and the problem of the infinite number of Souls p. 235 - 236,

يقول ابن سينا مؤكدًا على أن النفس لابد أن تكون حادثة : فليست النفوس إذن موجودة قبل الأبدان ألبتة، بل هى حادثة مع الأبدان ولن يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت، لأنه قد تبين فى كتب الحكمة الإلهية، أن الأمور الطبيعية ليست اتفاقية، لأن الاتفاقية هى الأقلية، والطبيعية إما أكثرية أو دائمة. فإذن الحق أن النفس حادثة مع حدوث المزاج البدنى[1].

٥ – قوى النفس الإنسانية والعقول التى توجد لها:

إذا كان فيلسوفنا قد درس قوى النفس النباتية وقوى النفس الحيوانية، فإنه يبدأ بعد ذلك فى بيان قوى النفس الناطقة، منبهًا أولا – طبقًا لذهابه إلى تدرج هذه القوى – إلى أن النفس النباتية تشترك بين النبات والحيوان والإنسان، والنفس النباتية تشترك بين الإنسان والحيوان، ثم تنفرد بعد ذلك النفس الناطقة للإنسان، بقوى خاصة بها لا توجد فى كل من النفس النباتية والنفس الحيوانية. فما هى القوى التى ينسبها فيلسوفنا للنفس الناطقة؟

يقسم ابن سينا قوى النفس الناطقة إلى قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعاملة يعدها قوة لتحريك بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية. ويقول إن لها اعتبارًا بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبارًا بالقياس إلى نفسها.

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، يتمثل فى الهيئات التى تخص الإنسان، فهو ينفعل وينفعل. والدليل على ذلك الخجل والبكاء والضحك.

واعتبارها بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، يتمثل فى استنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة[2].

ويحدد لنا فيلسوفنا بطريقة تفصيلية كيف تعين القوى الحيوانية، النفس الناطقة. فيذهب إلى أن هذه القوى تفيدها فى أشياء، منها أن يورد الحسن من جملتها عليها الجزئيات، بحيث يحصل لنا من الجزئيات أمور أربعة :

(أ) انتزاع الذهن الكليات المفردة من الجزئيات. وهذه عملية التجريد التى يجرد فيها الذهن الجزئيات من علاقتها بالمادة ولواحقها، ومراعاة المشترك منها والمتباين. والذاتى وجوده والعرضى وجوده، بحيث يحدث نتيجة لذلك مبادئ التصور عن طريق معونة استعمال الخيال والوهم.

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٩٠.

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩١ وأيضًا : النجاة ص ١٦٤ من القسم الطبيعى.

(ب) إيقاع نسب بين هذه الكليات على سبيل السلب والإيجاب.

(جـ) تحصيل المقدمات التجريبية نتيجة لشاهدة الحس هذه الجزئيات مرات كثيرة.

(د) الأخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر[1].

نخرج من ذلك إلى أن فيلسوفنا فى سبيل مقارنته بين قوى النفس الحيوانية وقوى النفس الإنسانية، وأن القوى الثانية تشمل النوع الأول من القوى، قد حاول عقد مقارنات ومشابهات بين كل من النفس الحيوانية والنفس الإنسانية، طبقًا لمذهبه فى تدرج القوى كما قلنا فى أول هذا الفصل.

ومعنى ذلك أن القوى الحيوانية إذا كانت موجودة فى النفس الإنسانية، فلابد أن تكون هناك مشابهات بين أفعال كل من النفس الحيوانية والنفس الإنسانية. ولذلك حاول فيلسوفنا ذكر الأدلة العديدة التى نخرج منها إلى أن هناك بعض الأفعال المشتركة بين كل من القوتين.

ومعنى هذا كله – كما يقول الطوسى شارحه الأكبر – إن قوى النفس تنقسم عنده قسمة أولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفها مكملة إياه، تأثيرًا اختياريًّا، وتسمى عقلا عمليًّا. وإلى ما يكون باعتبار تأثرها بما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها، وتسمى هذه القوة عقلا نظريًّا[2].

إذا كان فيلسوفنا قد قال – فيما ذكرنا – إن للنفس الناطقة قوى بالقياس إلى النفس الحيوانية، وقوى بالقياس إلى نفسها، فإن هذه القوى الأخيرة هى التى تميز هذه النفس بحيث لا توجد فى النفس الحيوانية ولا فى النفس النباتية.

فما هى إذن هذه القوى التى يقول عنها فيلسوفنا إن لها اعتبارًا بالقياس إلى نفسها، أى النفس الإنسانية؟

هناك قوة عملية تدبر بها النفس بدن الإنسان على ضوء الآراء الجزئية التى يتوصل إليها الإنسان إما عن مقدمات ذائعة مشهورة مثل إن الكذب قبيح والظلم قبيح، أو عن تجربة واختبار. وعلى هذا تكون هذه القوة مختصة باستنباط ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية لتتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية[3].

وإذا كان للنفس الناطقة قوة عملية، فلها أيضًا قوة نظرية وإذا وصلنا إلى هذه القوة والحديث عنها فقد وصلنا إلى كثير من الإشكالات الخاصة بأنواع العقول، والعديد من التفريعات المترتبة

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ٥ ف ٣ ص ٣٥٢.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات ص ٣٦٣.

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص ٣٦٣ (القسم الطبيعى).

على هذه النظرية، نظرية العقل، بدأت من شراح أرسطو ومفسريه حتى ابن رشد آخر فلاسفة العرب. نقول آراء. عديدة وتفريعات كثيرة متضاربة، حتى عند فيلسوفنا ابن سينا نفسه.

فإذا قارنا بين مختلف كتبه، وأخذنا في اعتبارنا تفسيره لنظرية المعرفة، وجدنا آراء متضاربة تتجه نحو تفسير المعرفة تفسيرًا حسيًّا عقليًّا تارة، وتفسيرًا إشراقيًّا تارة أخرى.

ولا يكفى ما يقال إنه اتجه فى آخر حياته إلى تفسير المعرفة تفسيرًا هو أقرب إلى الجانب الصوفى على أساس عباراته التى سنشير إليها بعد قليل من كتابه الإشارات والتنبيهات. بل إن هذا – فيما يبدو لنا – بعد تناقضًا وتذبذبًا فى الآراء بين تفسير لعمل العقل باعتماده على الحواس، أى تكون وظيفته استخلاص الكليات بتجريدها من الجزئيات التى تدركها الحواس، وبين تفسير يلقى على العقل الفعال وهو خارج عن القوى المنطقية، تبعة إدراك هذه الكليات وتفسير عملها، بمعنى أن تصور الكلى يكون صادرًا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى.

وما يهمنا أساسًا فى هذا المجال هو معرفة مراتب العقل النظرى أو القوة النظرية التى تمثل قسمة النفس الإنسانية قسمة أولى وهى العقل النظرى والعقل العملى.

وقبل أن يحدد لنا ابن سينا مراتب القوة النظرية، يبين لنا تعريف هذه القوة النظرية وطبيعة عملها الذى يختلف عن القوة العملية، كما يقدم لذلك بتحديد لمعنى القوة.

فهو يقول إن القوة النظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها، فأخذها بصورتها فى نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء[1].

هذا بالنسبة لطبيعة القوة النظرية – على وجه العموم، والتى تعد إحدى القوتين الموجودتين داخل النفس التى يتميز بها الإنسان عن الحيوان.

أما عن تحديده لمعنى «القوة» فى العقل، فإنها عنده تقال على ثلاثة معان هى:

(أ) القوة المطلقة وهى عبارة عن الاستعداد المطلق الذى لا يكون قد خرج منه بالفعل شىء، ولا حصل ما به يخرج، إذ أنها لا تستطيع فى ذاتها الانتقال من القوة إلى الفعل، مثال ذلك قوة الطفل على الكتابة. ويسمى ابن سينا هذه القوة بالقوة الهيولانية.

(ب) القوة الممكنة أو قوة الاستعداد. وهذه القوة قد تم لها الآلات الضرورية التى تستطيع عن طريقها الانتقال إلى الفعل، مثال ذلك قوة الطفل الذى نما وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف.

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢.

(جـ) القوة الكاملة أى كمال القوة، وتقال للاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضًا كمال الاستعداد بأن يكون للإنسان الذى فيه هذه القوة. أن يفعل متى شاء دون حاجة إلى اكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط. أى أن هذه القوة الكاملة، أو الملكة لا ينقصها شىء لكى تنتقل إلى الفعل، ومثال ذلك قوة الكاتب المستكمل الصناعة[1].

فإذا عرفنا معنى القوة، فقد تسنى لنا فهم مراتب العقل النظرى عن ابن سينا. إنه يقول بأربع مراتب هى العقل الهيولانى ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد.

العقل الهيولانى يمكن اعتباره قوة مطلقة أو استعدادًا محضًا. يقول ابن سينا: «فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة، وذلك حين ما تكون هذه القوة التى للنفس لم تقبل بعد شيئًا من الكمال الذى بحسبها، وحينئذ تسمى عقلا هيولانيًّا موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيها إياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور وهى موضوعة لكل صورة»[2].

أما العقل الثانى فهو العقل بالملكة، وهو الذى تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه. وهى عبارة عن المقدمات التى يقع بها التصديق دون اكتساب، مثال قولنا: إن الكل أعظم من الجزء، وإن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية.

والعقل الثالث هو العقل بالفعل، لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب.

أما العقل الرابع، فيطلق عليه ابن سينا العقل المستفاد، وهذا العقل يعد كمالا للعقل بالفعل. إذ أن المعلومات النظرية تكون حاضرة ماثلة كالأشياء المشاهدة، أى أن الصور المعقولة حاضرة، والعقل يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها[3].

هذه هى مراتب القوة النظرية عند فيلسوفنا. ونود أن ننبه إلى أن كل عقل من هذه العقول يعد بالقوة بالنسبة للعقل الذى فوقه، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه.

ولكن كيف يتم الانتقال من القوة إلى الفعل؟

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢، رسالة فى أحوال النفس ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ت ن ٦م١ ف ٥ص٢٩٢ وأيضًا: دكتور أحمد فؤاد الأهوانى بن سينا ص ٦١.

(٣) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٢ - ٢٩٣، رسالة فى أحوال النفس ص ٦٦ - ٦٨، الإشارات والتنبيهات - القسم الطبيعى ص ٣٦٤ - ٣٦٥، عيون الحكمة ص ٤٢ - ٤٣، النجاة ص ١٦٥ - ١٦٦، رسالة الحدود لابن سينا ص ١٢ - ١٣

Avicenna : Danesh-Name, tome
II, physique p. 65-72, S. Munk: Melanges de la philosophie juive et Arabe p. 363-364.
E. gilson : History of Christian philosophy p. 202

إن الانتقال عند فيلسوفنا لا يكون إلا بواسطة عقل يعد دائمًا بالفعل، وهو ما يسميه بالعقل الفعال. يقول ابن سينا: إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائمًا بالفعل، وإنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعًا من الاتصال؛ انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج[1].

ومعنى هذا أن النفس الإنسانية إذا كانت عاقلة بالقوة، ثم صارت عاقلة بالفعل، فإن هذه الصيرورة أو الخروج من القوة إلى الفعل، لابد أن تكون نتيجة لسبب يخرج المعقولات فى نفوسنا من القوة إلى الفعل، ويعطينا الصور العقلية. إذ أن عنده مبادئ الصور العقلية مجردة. يقول فيلسوفنا: إن نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل، وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرًا، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا[2].

وهكذا يكون ابن سينا فى نظرته لقوى العقل - إذا استثنينا الصفات التى يخلعها على العقل الفعال الخارج عن نفوسنا - قد قال بالتدرج من مرتبة إلى أخرى بالنسبة لهذه العقول التى تعد مراتب أو قوى للنفس. إذ أنه يرى أن كل مرتبة أو قوة تعد رئيسية على ما دونها وخادمة لما فوقها.

وهو لا يفعل ذلك بالنسبة لمراتب العقل النظرى فحسب، بل إنه يرتب على هذا الأساس أيضًا، مراتب القوة العملية للنفس الناطقة، بل قوى الكائنات الحية، صاعدًا من أدناها حتى يصل إلى أسماها.

فالعقل المستفاد يعد رئيسًا ويخدمه الكل ويعد الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة. والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة. ثم العقل العملى

---

(١) ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات - ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٣، أحوال النفس ص ١١٢ - ١١٣.

(٢) نود أن نشير إلى أن فيلسوفنا فى كتاب «الإشارات والتنبيهات» وهو آخر كتبه، يشبه عمل العقول وخاصة العقل الفعال، تشبيهات هى أقرب إلى التشبيهات الصوفية، مشيرًا إلى الآية القرآنية ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة. الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية. يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار﴾

وإذا كان فخر الدين الرازى قد أشار إلى تأويل فلسفة ابن سينا فى هذا المجال بناء على هذه الآية، فإن كلام ابن سينا فى آخر كتبه يسمح بذلك. فهو يقول فى الإشارات والتنبيهات (ص ٣٦٤ - ٣٦٧) ومن قواها - أى قوى النفس الناطقة - ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل: فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا، وهى المشكاة. ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى: أما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة، إن كانت ضعفى. أو بالحدس، فهى زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة، وهى الزجاجة الشريفة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتها يضىء ولم تمسسه نار. ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال. أما الكمال: فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن، وهى نور على نور. وأما القوة: فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح: وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادًا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل. والذى يخرج من الملكية إلى الفعل التام ومن الهيولانى أيضًا الملكية فهو العقل الفعال وهو النار.

يخدم جميع هذه العقول، لأن العلاقة البدنية – كما يقول فيلسوفنا – إنما هي لأجل تكميل العقل النظرى وتزكيته وتطهيره. أما العقل العملى فيخدمه الوهم، والوهم تخدمه قوتان، قوة بعده وهى الذاكرة، وقوة قبله هى عبارة عن جميع القوى الحيوانية. أما المتخيلة فتخدمها قوتان هما القوة النزوعية، إذا أنها تبعثها على التحريك، والقوة الخيالية بعرضها الصورة المخزونة فيها. والقوة الخيالية تخدمها الحواس الخمس[1] وهكذا من قوة دنيا إلى ما هو أعلى منها، بمعنى أن القوة الدنيا تكون خادمة للقوة الأعلى منها، حتى يبين لنا فيلسوفنا كيف أن قوى النفس النباتية من مولدة ونامية وغاذية تخدم قوى النفس الحيوانية، وهذه القوى بدورها فى حواس خمس وحس مشترك وخيال ومصورة ووهمية وحافظة ذاكرة، تخدم قوى النفس الإنسانية الناطقة، سواء كانت قوى عملية أو قوى نظرية، أى عاملة أو عالمة على حسب التعبير السينوى. وهذه الأخيرة تتدرج حتى تصل إلى أسمى مراتب العقل النظرى.

وبهذا تتميز النفس الإنسانية عن غيرها من النفوس النباتية أو الحيوانية، إنها نفس وإن تضمنت قوى غيرها من النفوس، إلا أنها تزيد عليها بقوى لا توجد فى النبات ولا فى الحيوان ومن هنا كان تميزها وتميز الكائن الذى توجد له هذه النفس، وهو الإنسان، أرقى الكائنات.

وهذه القوى النفسانية، سواء ما وجد منها فى مملكة النبات أو الحيوان أو الإنسان، تشطر كائنات الكون كله إلى شطرين: شطر ليس فيه حياة، كان موضوع دراستنا فى الفصل الأول من هذا الباب، وشطر يتميز بالحياة التى يستمدها من نفس لا تعدو وظيفتها التغذية والنمو والتوليد، موجودة فى النبات، وكان هذا موضوع دراستنا فى الفصل الثانى من هذا الباب، ثم نفس تملك حواس ولها قوى لا توجد فى النبات، وإنما توجد فى الحيوان، الذى كان محور بحثنا فى الفصل الثالث من هذا الباب، ثم صعود من نفس نباتية وما تتضمنه من قوى، ونفس حيوانية لها قوى أعقد وأرقى، إلى نفس لا توجد إلا فى الإنسان، وكان هذا المجال موضوع الفصل الرابع والأخير من هذا الباب، والذى تناول دراسة النفس من أبسطها إلى أعقدها، من أدناها إلى أعلاها، دراسة لأعم مستوياتها إلى أخص هذه المستويات.

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ٦ م ١ ف ٥ ص ٢٩٣.

الباب الثالث

بين الفلاسفة والغزالى

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى.

الفصل الثانى: المعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى.

تقــديم

في هذا الباب ـ كما أشرنا ـ سنتناول بالدراسة موضوعين من الموضوعات التى دار حولهما الخلاف بين الفلاسفة والغزالى، وهما العلم الإلهـى بين الفلاسـفة والغـزالى، والمعـاد الروحـانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى.

وهذان الموضوعان هما من الموضوعات التى ذهب الغزالى فى بحثه لهمـا إلى تكفـير الفلاسـفة. إذ أنه انتهى فى كتبه كالمنقذ من الضـلال، وفيصـل التفرقـة بـين الإسـلام والزندقـة، وتـهافت الفلاسفة، إلى تكفير الفلاسفة فى ثلاث مسائل تدور حول آرائهم فى قدم العـالم والعلـم الإلهـى والبعث الروحانى، وذلك بعد أن ناقشهم وخاصة فى كتاب تهافت الفلاسفة فى عشرين مسـألة منتهيًا إلى أنهم جانبوا الصواب فى كثير منها، وكفروا فى ثلاثة منها هى هذه المسائل.

وإذا كنا قد درسنا فى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسـفة ابـن رشـد» المسـألة الأولى وعرضنـا لحجج الغزالى فى حدوث العالم ورد فيلسوفنا ابن رشد عليه، فإنـه لا يتبقـى أمامنـا إلا هاتـان المسألتان الثلاث.

وأيضًا إذا كنا سقف فى عرضنا لهاتين المسألتين عند الغزالى ولا نتجاوزه إلى ابن رشد، الذى نقد موقف الغزالى فى هاتين المسألتين، فإن سبب ذلك أننا قد درسـنا فـى كتابنـا المشـار إليـه، مذهب ابن رشد فى العلم الإلهى، والخلود، وذلك بعد نقده لموقف الغزالى.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا قد خصصنا فى دراستنا لهذيـن الموضوعـين، جـزءًا بينـا فيـه بإيجاز، موقف المتكلمين، فإن دافعنا إلى ذلك، تأكيد وإثبـات الاتجـاه الكلامـى عنـد الغـزالى، كما أشرنا إلى ذلك فى تصديرنا، بحيث إن الغزالى فى نقده لموقف الفلاسفة، إنمـا كـان مدفوعًـا ومتأثرًا باتجاهات كلامية أشعرية.

الفصل الأول

العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية:

- أهمية البحث فى هذه المشكلة.
- اختلاف المتكلمين فى آرائهم بالنسبة للعلم الإلهى مع الفلاسفة.
- آراء عديدة حول صفة العلم الإلهى.
- حجج ابن سينا فى مجال دراسته للعلم الإلهى.
- نقد الغزالى لرأى ابن سينا وتكفير الفلاسفة فى رأيهم حول هذه المشكلة.

«وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع بجوهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها. فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده. والثوانى فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول» :

[الفاربى : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ص ٣٤]

العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى

أولاً ـ تمهيد:

قد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا أولا بأن دراسة هذا الموضوع قد شغلت متكلمى وفلاسفة العرب زمانا طويلا، وإذا قلنا ثانيًا بأن البحث فيه يعد من البحوث العويصة فى حد ذاتها. دليل هذا أننا نجد المتكلمين والفلاسفة قد خصصوا مبحثًا محددًا لدراسة هذا الموضوع فى مؤلفاتهم، بالإضافة إلى تضارب الآراء حوله تضاربًا شديدًا، وذهاب كل فرقة مذهبًا معينًا يختلف فى كثير أو فى قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى[1].

وإذا رجعنا إلى كتاب المعتبر فى الحكمة لأبى البركات البغدادى، وجدناه يعبر عن ذلك خير تعبير، حين يقول: «وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء. إذ قال قوم، إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته. وقال آخرون: بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الأوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت. وقال آخرون، بل يعرف ذاته بذاته، والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته، ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات، ولا شيئًا من الحوادث من الأفعال والذوات»[2].

وإذا كان المجال لا يتسع لاستيفاء بحث جوانب موضوع العلم الإلهى على النحو الذى نجده عند كل متكلم وكل فيلسوف، فإننا سنحاول أولا، بعد تقديم نبين فيه مدى تضارب الآراء حول هذا الموضوع، عرض رأى المتكلمين، نظرًا لأن الغزالى كما سنرى قد استفاد من دراستهم لهذه المشكلة، بحيث إن المقارنة بين أى المتكلمين ورأى الغزالى، يدلنا بصورة قاطعة على المنحى الكلامى فى رأى الغزالى.

فالمتكلمون يعبرون فى رأيهم ـ كما سنرى ـ عن اتجاه دينى، وهذا ما يفعله الغزالى، إذ هو أيضًا متابع فى رأيه للجانب الدينى الإسلامى.

ثم سنقوم ثانيًا بعرض رأى ابن سينا. نظرًا لأنه الفيلسوف الذى ركز الغزالى هجومه عليه، بحيث نستطيع أن نقول إن رأى ابن سينا قد جاء إلى حد كبير معبرًا عن رأى الفلاسفة.

بعد ذلك سنحلل جوانب رأى الغزالى حين قام بالرد على الفلاسفة، سواء القدامى، أو فلاسفة العرب، إذ لا يخفى علينا أن هناك اختلافًا كبيرًا بين رأى فيلسوف كأرسطو، و رأى

---

(١) راجع مقالتنا عن مشكلة العلم الإلهى فى الفكر الإسلامى - مجلة الفكر الإسلامى ببيروت - العدد الخامس والعدد السادس من السنة الثانية (١٩٧١م).

(٢) جزء ٣ ص ٦٩.

فيلسوف كابن سينا، حين حاول أن يوفق بين المطالب الفلسفية لأرسطية، والمطالب الدينية الإسلامية.

وسنقف عند الغزالى ولا نتجاوزه إلى الحديث عن ابن رشد، وكيف قام بالرد على خصمه الغزالى، متخذًا موقفًا خاصًا به[1].

ونود أن نشير فى البداية، إلى أننا سوف لا نبحث فى هذا الموضوع من جانبه الكلامى البحت، أى ذلك الجانب الذى تمثل فى الصراع بين المعتزلة من جهة والأشاعرة من جهة أخرى حول صفة العلم الإلهى، وهل هى شأنها فى ذلك شأن بقية الصفات، عين ذاته تعالى كما ذهب المعتزلة، أم أنها صفة زائدة على الذات كما ذهب الأشاعرة.

لن يعنينا هذا الجانب الكلامى الجدلى البحت من هذه المشكلة، وقد أشرنا إليه - وخاصة رأى المعتزلة - فى الفصل الرابع من الباب الأول ونحن بصدد عرض رأى الكندى فى وحدانية الله. ولكن يعنينا هنا - ما دمنا نتكلم عن الغزالى - أن نعرض للزاوية الأخرى أو الوجه الآخر من هذا الموضوع، إن صح هذا التعبير، وهو الذى يتمثل - كما ذكرنا آنفا - فى الخلاف حول معرفة الله لسائر المخلوقات، وهل معرفته تتناول جزئية من تلك الجزئيات الحادثة المتغيرة، أم أن معرفته تتمثل فى إدراك سنن الكون العامة والأمور الكلية العامة المطلقة.. إلخ.

ونحسب أننا حين نبلور دراستنا لهذا الموضوع حول - هذا المجال، نكون - إلى حد كبير - قد أخرجنا هذا الموضوع عن طابعه الجدلى الكلامى الذى طالما يحلو للكثيرين أن يحصروه فيه. أى حين يحصرون هذا الموضوع فى قوالب جدلية كلامية، ونكون قد نظرنا بالتالى لهذا الموضوع من خلال منظور يبدو لنا أكبر اتساعًا وعمقًا.

نعم أكثر اتساعًا وعمقًا، لأنه منظور فلسفى برهاني.والمنظور الفلسفى بطبيعته يمثل الانفتاح لا الانغلاق، يمثل الربط بين مشكلة ومشكلة أخرى، لا إقامة حواجز منيعة بين هذه المشكلة والأخرى، وقد سبق لنا أن بينا من جانبنا فى مجال آخر[2]. تأكيدًا لما نقوله من وجوب الربط بين المشكلة وغيرها من المشكلات، أو بين الموضوع وغيره من الموضوعات، كيف ارتبطت دراسة ابن رشد لموضوع العلم الإلهى، بدراسته لمشكلة الخير والشر، بحيث أنه - فيما يبدو لنا - كان حين يبحث فى موضوع العلم الإلهى، ينظر فيه من زاوية تفسيره للخير والشر. والعكس أيضًا صحيح، بمعنى أنه يفسر الخير والشر من زاوية رأيه فى العلم الإلهى.

---

(١) حللنا رأى ابن رشد فى صفة العلم الإلهى، فى كتابنا، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤٢ وما بعدها.

(٢) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٩٥.

ثانيًا ـ الاختلاف حول صفة العلم الإلهي:

قلنا إن هناك آراء كثيرة واختلافات رئيسية حول صفة العلم الإلهي. وإذا رجعنا إلى كتب المتكلمين وخاصة المواقف لعضد الدين الإيجي؛ وجدناه يبلور هذه الآراء.

ويمكننا القول بأن أبرز هذه الآراء هي:

(أ) القول بأن الله لا يعلم نفسه، لأن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين، هما طرفاها بالضرورة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال، إذ لا تغاير هناك. وينسب المتكلمون هذا الرأي للدهرية(1).

(ب) إذا كان الرأي الأول ينفي عن الله علمه بنفسه، فإن قدماء الفلاسفة ـ فيما يقول عضد الدين الإيجي ـ ذهبوا إلى أنه لا يعلم شيئًا أصلا، وإلا علم نفسه. إذ يعلم على تقدير كونه عالمًا بشيء أنه يعلمه، وذلك يتضمن علمه بنفسه، وذلك ممتنع كما أثبت ذلك الفريق الأول(2).

(جـ) القول بأنه لا يعلم غيره مع كونه عالمًا بذاته، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره، أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخرى. وإذا قلنا بغير ذلك، فإنه سيؤدي إلى الذهاب بأن من علم شيئًا علم جميع الأشياء، لأن العلم به حينئذ عن العلم بالأشياء وهو باطل. وإذا كان العلم بشيء مغايرًا للعلم بشيء آخر؛ فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية، هي العلم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق(3).

(د) وإذا كان الرأي السالف يبيح علمه بذاته ويمنع علمه بغيره، فإن الاتجاه الرابع يتمثل في الاعتقاد بأن الله لا يعقل غير المتناهي، إذ المعقول متميز عن غيره، لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه. ولأنه لو لم يتميز عن غيره، لم يكن هو بالمعقولية أولى منه. وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه، وإلا كان له حد وطرف به يتميز وينفصل الغير. وإذا كان له طرف فليس غير متناه، وهذا خلف(4).

(هـ) الاتجاه الخامس نجده عند أكثر الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وإلا فإذا علم مثلا أن زيدًا في الدار الآن، ثم خرج منها زيد، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار، أو يبقى ذلك العلم بحاله. والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه. وقالوا كذلك إنه لا يعلم

---

(1) المواقف جزء ٨ ص ٧١، شرح العقائد النفسية ص ٢٥٣، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٧.

(2) المواقف للإيجي جزء ٨ ص ٧٢.

(3) المصدر السابق جزء ٨ ص ٧٢ - ٧٣ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٧ - وانظر أيضًا غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي ص ٧٦.

(4) المواقف للإيجي جزء ٨ ص ٧٣.

الجزئيات المتنوعة المتغيرة، إذ قد اجتمع فيها المانعات بخلاف الجزئيات التى ليست متنوعة ولا متغيرة، فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول[1].

(و) اتجاه آخر يتمثل فى ذهاب المتكلمين ـ مستندين فى ذلك إلى الجانب الشرعى الدينى ـ إلى أن الله يعلم الكليات والجزئيات، أى يعلم كل شيء فى الكون الذى خلقه، فهم إذن يثبتون صفة العلم الإلهى، ويرون أن علم الله شامل لأمور الكون كلها جزئية جزئية. وسنرى أنهم يستندون إلى كثير من الآيات القرآنية التى يرون فيها تأييدًا لما يذهبون إليه.

ثالثًا ـ المتكلمون ونقدهم للفلاسفة:

سبق أن أشرنا مجرد إشارة لرأى المتكلمين بوجه عام، ونود الآن أن نتعرف على معالم رأيهم فى هذا المجال، وكيف جادلوا الفلاسفة وقاموا بنقد الآراء التى توصلوا إليها.

هؤلاء المتكلمون يذهبون إلى أن الله تعالى عالم، لأن أفعاله محكمة متقنة، والمشاهدة تدل على ذلك. ففاعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالمًا، وهذا معلوم بالبديهة[2] يوضح ذلك ما يذهب إليه الباقلانى من أن الدليل على صحة أن الله عالم، وجود الأفعال المحكمات منه، لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا عن ترتيب ونظام كالصناعة والتجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم، وأفعال الله تعالى أدق وأحكم، فكانت أولى بأن تدل على أنه عالم[3].

يقول الجوينى: إن كل عاقل يعلم بالبديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين، يستحيل صدوره عن الجاهل به، ومن جوز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة ـ صدورها عن جاهل بالخط، كان عن المعقول خارجًا، وفى تيه الجهل والجًا[4].

معنى هذا أن المتكلمين يستدلون فى تقريرهم لصفة العلم الإلهى، بكون أفعال الله تعالى متقنة غاية الإتقان، إنهم يقولون بأن أفعال الله دقيقة محكمة، وكل من كان فعله كذلك، وكان عالمًا بتلك الأفعال، فثبت أنه تعالى عالم، أما أن أفعاله محكمة متقنة، فيدل عليه تشريح بدن الإنسان، وأما أن كل من كان محكمًا متقنًا وجب أن يكون عالمًا بتلك الأفعال، فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار[5].

---

(١) المصدر السابق جزء ٨ ص ٧٤، وأيضا : محصل أفكار المتقدمين ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) معالم أصول الدين للرازى ص ٤٠.

(٣) التمهيد للباقلانى ص ٢٦.

(٤) الإرشاد ص ٦١ - ٦٢ وأيضًا: الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٤٧.

(٥) فخر الدين الرازى: الأربعون فى أصول الدين ص ١٣٣، المواقف حـ ص ٦٥، رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٣٧ ، اللمع للأشعرى ص ٢٤، وأيضا: المسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى ص ٣٦٣.

ونستطيع أن نقول على ضوء ما خلفه لنا المتكلمون من كتابات تدور حول دراسة هذه الصفة، والبحث فيها كمشكلة، أنهم يقسمون استدلالهم على وجود هذه الصفة إلى طريق سمعى، وطريق عقلى.

الطريق السمعى يستند بطبيعته إلى الآيات القرآنية، فالله يقول: ﴿هو الله الذى لا إله إلا هو، عالم الغيب والشهادة﴾ (1).

وهذا النص يشهد بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية، ممكنات وغير ممكنات، وكل شيء صادر عنه بالاختيار، أى بالإرادة، وكل ما هو صادر عنه كل شيء بالاختيار؛ فهو عالم بكل شيء ضرورة (2).

وهم لا يذكرون هذه الآية القرآنية فقط، بل يذكرون الكثير من الآيات التى يرون أنها تقدم الدليل على رأيهم. منها قوله تعالى: ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾ ومنها قوله تعالى ﴿ ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾ ومنها قوله تعالى ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين﴾.

أما من جهة الطريق العقلى، أى البراهين العقلية. فإنهم - كما سبق أن أشرنا - يرون أن من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل، الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها، إلى علم فاعلها، أى تدل على علم فاعلها بالضرورة. والأفعال الصادرة عن البارى فى غاية الإحكام والإتقان. فإن من يفكر فى بدائع الآيات يعلم أن ذلك موكول إلى من أحاط بأسباب الحركات السماوية وترتيب أجرامها، والآيات الأرضية من تركيب الحيوانات والنباتات ولوازمها (3).

وإذا كان المتكلمون يثبتون صفة العلم الإلهى، فإنهم بعد ذلك ينتقلون إلى بيان أن المسلك الذى يتخذونه فى إثبات هذه الصفة يفيد - كما ذكرنا منذ قليل - العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات. وهذه نقطة حاسمة فى مذهبهم، وكانت مثار النزاع بينهم وبين الفلاسفة. إنهم يرون أن الجزئيات معلولة كالكليات، صادرة عنه صفة الإتقان ومقدره له، فيكون عالماً بهما معاً.

يقول التفتازانى فى شرحه على العقائد: «فلا يخرج من علمه وقدرته شيء، لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض، نقص وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص قاطعة بعموم العلم

---

(1) سورة الحشر آية ٢٢.

(2) حاشية محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ١٠٧.

(3) المصدر السابق ص ١٠٨.

وشمول القدرة. فهو بكل شيء عليم، وهو على كل شئ قدير، لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات»[1].

وإذا كان الفلاسفة الإلهيون يقولون بالعلم بالكليات فحسب، حتى لا يحدث تغير فى علمه تعالى، فإن هذا عند المتكلمين يعد خطأ، لأن التغير فى الإضافات لا يوجب تغيراً فى الذات. وكذلك كونه عالماً بالمعلوم، إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط[2]. ومعنى هذا أن التغير إنما هو فى الإضافات لا فى الذات ولا فى الصفات الحقيقة، كالقدرة التى تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه، وإن لم تتغير فى نفسها. وتغير الإضافات جائز، لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج[3]. فلم لا يجوز القول بأن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء؟ فعند حصول كل واحد من الأحوال، تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال[4].

المتكلمون إذن يردون على الفلاسفة قائلين إنه ليس هناك صعوبات تنشأ عن الاعتقاد بأنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات. إن هذا العلم لا يؤدى إلى تغير ذاته تعالى، بل التغير فى الإضافات، لأن العلم عندنا إضافة أو ذات حقيقة ذات إضافة[5]. فعلى الأول يتغير نفس العلم، وعلى الثانى تتغير إضافاته فقط، وعلى التقديرين لا يلزم فى صفة موجودة، بل فى مفهوم اعتبارى، وهو جائز.

هذا بالإضافة إلى أن العلم بأن الشيء وجد، وأنه سيوجد. واحد. فإنه من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن، إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له[6]. وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد له يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول. والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة. فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود، تغير فى علمه[7].

---

(١) ص ٢٥١ – ٢٥٢.

(٢) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٧.

(٣) تجريد الاعتقاد ص ١٥٨.

(٤) الرازى: معالم أصول الدين ص ٤٢.

(٥) جاء فى شرح المولى حسن جلبى بن محمد شاه الفنارى على كتاب المواقف بعض الدين التمييز بين القول بأن العلم إضافة، وبأنه صفة حقيقية. فيقول الشارح: أعلم أن الجواب يكون العلم إضافة محضة إنما هو من طرف بعض المتكلمين إذ أن علم الله تعالى عند الأشاعرة صفة موجودة قديمة، فتجويز كونه أمراً اعتبارياً لا يلائم، ولو أسقط لفظ «عندنا» لكان أظهر(ص ٧٥ من الجزء الثامن من المواقف).

(٦) المواقف للإيجى جزء ٨ ص ٧٤ – ٧٥.

(٧) المصدر السابق جزء ٨ ص ٧٥.

معنى هذا أن المتكلمين يفرقون بين العلم الإلهي والعلم الإنساني. فعلمه تعالى ليس علماً زمانياً أي واقعاً في زمان، كما يعلم الواحد منا الحوادث التي تقع في أزمنة متعينة. فما حدث من هذه الحوادث في ذلك الزمان كان حاضراً عند الواحد منا،وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلا. أما علم الله فلا يختص بزمان معين. وإذا كان علمه تعالى لا يختص بزمان معين، فإنه بالتالي لا يكون فيه حال حاضر وماض ومستقبل.

ومن هنا يكون الله عالماً بجميع الحوادث الجزئية، وأزمتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها وقع في الماضي وبعضها سيقع في المستقبل. إذ أن العلم بها من هذه الجهة يتغير، بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر. فالموجودات منذ الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكون، أي ماض وحاضر ومستقبل، بل الموجودات حاضرة عنده في أوقاتها، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها[1].

وهكذا يتابع المتكلمون نقدهم للفلاسفة. إن الفلاسفة إذا كانوا يقولون بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، أو يعلمها من حيث هي كلية، فإن المتكلمين قد ذهبوا إلى أن هذا يعد رأيًا باطلاً[2].

ولعلنا إذا رجعنا إلى البطليوسي في كتابه: الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، استطعنا أن ندرك كيف يدور الحوار بين المتكلمين والفلاسفة حول علم الله، وهل هو علم بالكليات أم علم بالجزئيات. فالمتكلمون يردون على الفلاسفة قائلين: من أين فرقتم بين الأمرين؟ فإن قالوا،أي الفلاسفة – لأن الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس، والكليات التي هي الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تتغير بتغيره، ولا تحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس، فجوابنا عن هذا – أي جواب المتكلمين – أن نقول لهم: ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان، والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات؟ فهل تزعمون أن الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل؟ فإن قالوا: نعم، شبهوه بالبشر، وقلنا لهم: إذا جاز عندكم أن يشبه في علم الكليات. فما الذي يمنع أن يشبه في علم الجزئيات؟ وإن قالوا لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو

---

(١) شرح الجرجاني على المواقف للإيجي ص ٧٥ – ٧٦ من الجزء الثامن.

(٢) يقول سيف الدين الآمدي في كتابه: «غاية المرام في علم الكلام» (ص ٨١ – ٨٢): وما اعتمد عليه في اختصاص التعليق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضاً. فإن تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ولا الجهل من سبقه، إذ السابق هو العلم بأن سيكون، والعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والتعلق به وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق، بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض استمراره إلى ذلك الوقت فإننا لو رفعنا كل علم حادث من النفس، لم يكن في حال حدوثه غير معلوم، وإلا كان العلم بأن سيكون في وقت كونه – مع القول بفرض استمراره – جهلا، وهو محال

ما يعلمها البشر، وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا يكيف ولا يشبه علم البشر. قلنا: فما المانع أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق[1]؟

رابعاً – موقف ابن سينا من العلم الإلهى:

١ – تقديم:

إذا أردنا أن ندرك موقف الغزالى فى رده على الفلاسفة، فيجدر بنا الأشارة إلى مذهب ابن سينا، إذ أن الغزالى قد ركز هجومه أساساً على ابن سينا.

لقد تناول ابن سينا بالدراسة موضوع العلم الإلهى: فالكثير من كتب ابن سينا الفلسفية تتضمن فصلاً أو أكثر من فصل يدور حول دراسة هذه الصفة، مبيناً وجهة نظره وناقداً لوجهة نظر المتكلمين.

فهو فى كتاب الإلهيات من الشفاء، بعد أن يصف واجب الوجود بمجموعة من الصفات، يأخذ فى دراسة العلم الإلهى دراسة تفصيلية. وهذا واضح من عنوان الفصل[2] الذى يعقده فى كتاب الشفاء: «فصل فى أنه تام بل فوق التام، وخير، ومفيد كل شىء بعده، وأنه حق، وأنه عقل محض. ويعقل كل شىء. وكيف ذلك، وكيف يعلم ذاته، وكيف يعلم الكليات، وكيف يعلم الجزئيات، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال يدركها».

ثم يتبع ابن سينا هذا الفصل بفصل[3] آخر غاية فى الأهمية، لأنه – كما سيتبين لنا حين دراسة رأى الغزالى – هو الفصل الذى يعنيه الغزالى حين يشير إلى رأى الفلاسفة وهو بصدد نقده لهم. وهذا الفصل من كتاب الإلهيات من الشفاء عنوانه: فى نسبة المعقولات إليه وفى إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب فى ذاته كثرة. وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهى. وفى تفصيل حال اللذه العقلية.

وما يفعله ابن سينا فى الإلهيات من الشفاء، يفعله فى النجاة. ففى القسم الإلهى من هذا الكتاب، نطالع كثيراً من الفصول يدرس فيها فيلسوفنا هذه المشكلة من زواياها العديدة. هذا يتضح من عناوين فصوله التالية: «فى أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول». «فى أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأن اللذة هى إدراك الخير الدائم»، «فى أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء».

---

(١) ص ٥٩.

(٢) الفصل السادس من المقالة الثامنة.

(٣) الفصل السابع من المقالة الثامنة.

هذا غير كتبه الأخرى وأهمها آخر كتبه وهو «الإشارات والتنبيهات»، وإن كنا لا نجد تفصيلات فى هذا الكتاب، كتلك التى نجدها فى كتابه الشفاء وفى كتابه النجاة.

٢ - رأى ابن سينا:

يذهب ابن سينا إلى أنه ليس من الجائز أن يكون واجب الوجود، يعقل الأشياء من الأشياء، لأن هذا سيؤدى إلى أن تكون ذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال(١). وسبب هذا المحال أنه لولا هذه الأمور من الخارج، لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره، وبهذا يكون لغيره فيه تأثير(٢).

ولما كان المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود، فلا بد أن يؤدى هذا إلى القول بأنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا، وبتوسط ذلك بأشخاصها(٣).

ويتابع ابن سينا الكشف عن مذهبه، فيرى أن واجب الوجود لا يمكنه أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مشخصا»(٤) إذ لو قيل إن واجب الوجود يعقل الموجودات تارة عقلا زمانيا، منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقلها عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة، فسيؤدى هذا إلى الاعتقاد بأن لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ويؤدى هذا بالتالى إلى أن يكون واجب الوجود متغير الذات. هذا بالإضافة إلى أن الكائنات الفاسدة إن تم تعقلها بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسدة. وإن أدركت بما هى مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص، لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة(٥).

إن إثبات هذه الأفعال كلها لواجب الوجود يعد - فيما يرى ابن سينا - نقصا له تعالى. وكذلك إثبات كثير من التعقلات له سبحانه. لا مفر عند ابن سينا إلا أن نقول بأنه يعقل كل شىء على نحو كلى، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى

---

(١) الإلهيات جـ ص٢٥٨، النجاة(الإلهيات) ص٢٤٦، المعتبر فى الحكمة للبغدادى جـ ٢ص٨٢.

(٢) الإلهيات جـ ص ٢٥٨.

(٣) المصدر السابق جزء ٢ ص٢٥٨ - ٢٥٩، نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى الإشارات والتنبيهات لابن سينا - جزء ٢ ص٧٠٩.

(٤) الإلهيات جزء ٢ص٣٥٩، النجاة ص٢٤٧.

(٥) الإلهيات جزء ٢ ص٣٥٩، النجاة جزء ٣ ص٢٤٧ وأيضا: نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص٢٢٢.

السموات ولا فى الأرض[1]. وهذا المبدأ لا يخلو من غموض، ولهذا لا بد من القول بأنه من العجائب التى يحتاج تصورها إلى لطف قريحة[2].

ومن الواضح أن فى هذا القول من جانب ابن سينا محاولة للتوفيق والتخفيف من آراء بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه تعالى لا يعلم إلا نفسه. توفيق وتخفيف إذ كنا نجده فى كتابه الإلهيات من الشفاء وفى كتاب النجاة أيضاً، فإننا نجده أيضاً فى آخر الكتب التى ألفها ونعنى به كتاب الإشارات والتنبيهات.

ولكن لابد لنا من القول بأن ابن سينا رغم هذا يميل إلى تفضيل الإدراك الكلى، أو إلحاق الإدراك الجزئى بالإدراك الكلى إن صح هذا التعبير، أى أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا فى كونها كلية، ويقول إن واجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر[3].

ونود أن نشير تأكيدًا لقولنا بأن ابن سينا يفضل الإدراك الكلى إلى أن فيلسوفنا حين يقول بأن علم الله بالجزئيات إنما يكون مقدسًا عاليًا عن الزمان والدهر، فإن هذا القول يقوم على تفرقته بين الإحساس والتخيل من جهة، والتعقل من جهة أخرى. بمعنى أن علم الله بالكون يكون بالتعقل لا عن طريق الإحساس والتخيل.

واضح أن ابن سينا حينما يقول بالتعقل، فإنه يريد أن يجاوز الجزئى إلى الكلى، لأن هذا من عمل العقل لا الإحساس ولا التخيل، وهذا واضح فى نظرية فى المعرفة، حين يبين لنا عمل العقل، وكيف لا يستطيع الحس ولا التخيل أن يقوما بعمل العقل.

ومن هنا ذهب الطوسى وذهب الدوانى أيضًا، إلى أن الاختلاف حول العلم الإلهى، إنما يتمثل فى الاختلاف فى طريق الإدراك، لا فى المدرك.

ولعل ما يوضح ذلك تمام التوضيح ما يقوله عبد الحكيم فى شرحه على العقائد النسفية[4]. فهو يقول: «حاصل مذهب الفلاسفة أن الله تعالى يعلم الأشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والإحساس لفقدان الآلة، فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء. لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعًا عن وقوع الشركة ولا يلزم

(١) الإلهيات جزء ٢ ص٣٥٩، النجاة ص٢٤٧، نهاية الإقدام ص٢٢٢، تعليق د. محمد ثابت الفندى على مادة ابن سينا ص٢٠٨ ودائرة المعارف الإسلامية – الترجمة العربية – مجلد – عدد ٤) وأيضاً: تعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – الترجمة المصرية ص٢٦٦.

(٢) الإلهيات جزء ٢ ص٣٥٩، النجاة جزء ٣ ص٢٤٧.

(٣) الإشارات والتنبيهات لابن سينا حـ ٣ ص ٧٢٦ - ٧٢٧.

(٤) ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلومًا له، تعالى عن ذلك، بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل، يدركه هو تعالى على وجه التعقل، فالإختلاف فى طريق الإدراك لا فى المدرك، والمشهور من مذهبهم أن لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات، بل على الوجه الكلى، وأما الجزئيات الغير المتغيرة، فيعلمها من حيث أنها جزئيات».

وإذا تساءلنا الآن عن كيفية جمع ابن سينا بين الإدراك على نحو كلى، وإدراك الجزئيات جزئية جزئية، مع تفضيله - كما قلنا - لإدراك الله أمور الكون على نحو كلى، استطعنا أن نقول إن ابن سينا حين خلعه صفات كثيرة على واجب الوجود (الله) يصفه بأنه عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، ولما كان الله بريئًا عن المادة، فهو أيضًا معقول محض.

يقول ابن سينا فى الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء[1]، مبينًا كيف أن واجب الوجود بذاته عقل ومعقول: فالبرئ عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته، ولأنه عقل بذاته، وهو أيضًا معقول بذاته، فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة، وذلك لأنه بما هو هوية مجردة، عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته، فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذى له ماهيته مجردة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقًا، والشيء مطلقًا أعم من هو أو غيره. فالأول باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء، هو عاقل، وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء، هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشيء هو ذاته. وإذا كان الله - فيما يرى ابن سينا - عاقلا ومعقولا، فإنه - كما سبق أن ذكرنا - يعقل الموجودات، وبيان هذا أن الله إذا عقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبًا بسببه[2].

هذا يعنى التفرقة بين الواجب بذاته والواجب بغيره، وهذا ما نجده عند الفارابى أيضًا حين فرق بين الواجب بذاته والممكن والواجب بغيره، بمعنى أن الواجب بذاته وهو الله، أى واجب الوجود، إذا وجدت الموجودات عنه بعد أن كانت ممكنة، أصبحت هذه الموجودات واجبة الوجود ولكن بغيرها لا من ذاتها.

وهذه التفرقة التى يلجأ إليها ابن سينا بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (الموجودات) تؤدى إلى إقامة صلات بين الله وموجوداته. فالله يعلم الموجودات، لأنه سببها، وعنه أصبحت واجبة الوجود بعد أن كانت ممكنة الوجود.

---

(١) ص ٣٥٧. وانظر فى هذا المعنى أيضًا: النجاة ص ٢٤٣ - ٢٤٤ فى القسم الإلهى.
(٢) ابن سينا: الإلهيات فى الشفاء م ٨ ف ٦ ص ٣٥٩.

وهذا العلم والإدراك للموجودات، يكون إدراكا للأمور الجزئية من حيث هى كلية، ويضرب مثالا على ذلك، يوضح به وجهة نظره ويدلل عليها، وذلك من خلال نص غاية فى الوضوح والدلالة، فهو يقول فى الفصل السادس من المقالة الثامنة من كتاب الإلهيات من الشفاء[1]؛ كما أنك تعلم حركات السماويات كلها، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلي، لأنك تقول فى كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليًّا نصفيًّا يفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق أو متأخر عنه مدة كذا، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضًا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته، ولكنك علمته كليا ، لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حالة تلك الحال، لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدًا بعينه، وهذا لا يدفع الكلية أن تذكرت ما قلناه من قبل.

هذا ما يقوله ابن سينا حتى ينفى عن الله التغير، ولعلنا قد أشرنا ونحن نعرض رد المتكلمين على الفلاسفة، كيف أن الفلاسفة إذا كانوا يفضلون الإدراك الكلى، فإن سبب ذلك أن الإدراكات الجزئية يلحقها الزمان، والزمان يفيد التغير، أى تغير ذات الله، وهذا محال، وكيف أن المتكلمين قد ركزوا أساسًا على القول بأن إدراك الجزئيات لا يعنى تغير ذاته تعالى.

وابن سينا هنا يعقد مقابلة بين الإدراك الإنسانى والإدراك الإلهى، إذا أخذنا فى الاعتبار فكرة الزمان، فهو يرى أننا إذا أدخلنا الزمان، فعلمنا مثلا فى آن معين أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمنا فى آن آخر أنه موجود، لم يبق علمنا ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر، ويكون فينا التغير، أما بالنسبة للأول (الله) فهو لا يدخل فى زمان[2].

ولكن هذا لا يعنى عند ابن سينا إدراك الله للجزئيات بتفاصيلها، إذ هو يصر دائمًا على أنه إذا نسب لله العلم والإدراك، فإن ذلك مستمد أساسًا من القول بأنه من ذاته يعلم كل شىء. وهذا يعنى أساسًا ـ فيما يرى ـ إدراك الأمور العامة الكلية.

نقول هذا ونؤكد على القول به حتى لا تخطئ ـ كما أخطأ البعض فى فهم عبارات ابن سينا[3]، التى قد يفهم منها فى الظاهر أن رأيه كرأى المتكلمين، فى حين أنها ـ لو جمعنا بينها وبين جوانب مذهبه ككل ـ تدلنا على اتجاه منه للقول بالإدراك الكلى حتى لا يصطدم

---

(١) ص ٣٦٠ - ٣٦١.

(٢) الإلهيات من الشفاء م ٨ ف ٦ ص ٣٦١ - ٣٦٢.

(٣) من أمثلتها قول ابن سينا إن الأول مبدأ كل شىء، ويعلم الأشياء من حالها، إذ هو مبدأ شىء أو أشياء حالها، حركاتها كذا، وما ينتج عنها كذا، إلى التفصيل بعده، ثم على الترتيب الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التى لا يعلمها أحد إلا هو، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم (الإلهيات من الشفاء - م ٨ ف ٦ ص ٣٦٢. وانظر أيضًا: النجاة لابن سينا ص ٢٤٩ من القسم الإلهى).

بفكرة الزمان. صحيح أنه ـ كما ذكرنا منذ قليل ـ يقابل بين علمنا الذى يخضع للزمان وبالتالى للتغير، وبين علم الله الذى لا يدخل فى زمان، وبالتالى للثبات وعدم التغير، ولكن صحيح أيضًا أن المقابلة بالاستناد إلى فكرة الزمان تستند بدورها إلى المقابلة بين الإدراكات الجزئية والإدراك الكلى.

بل إن هذا يتضح تمامًا فى الفصل السابع من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء الذى سبق أن أشرنا إليه، وقلنا إن الغزالى قد أشار إليه فى نقده لابن سينا. إن ابن سينا يؤكد على ما سبق أن قال به من أن الأول يعقل ذاته وأنه مبدأ كل شىء، فيعقل من ذاته كل شىء، يقول ابن سينا: «ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل، فتنبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنها تابعة اتباع الضوء والإسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، وأنه عنه، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرًا ونظامًا»[1].

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن سينا ـ طبقا لنظريته فى المعرفة ـ يعلى من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية، طبقًا لتدرج القوى من حسية وعقلية؛ فإنه يربط بين نظريته هذه وبين تفضيله للإدراك الكلى بالنسبة لله. بمعنى أنه حين يبحث فى موضوع العلم الإلهى، يذهب إلى تفضيل الإدراك العقلى على الحسى والخيالى والوهمى والظنى[2]. ومن هنا فلا يمكن ـ كما يرى ابن سينا ـ أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة، فواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كل شىء وبهاء كل شىء[3].

وهذه الصفات ـ كما قلنا ـ ترتبط بالتمييز بين إدراك العقل للمعقول الثابت، وإدراك الحس للمحسوس، وكيف يرتبط الإدراك العقلى بالأمر الكلى والشىء الثابت، بعكس الإدراك الحسى الذى يرتبط بالجزئيات وبالأشياء المتغيرة الظاهرة العارضة.

وهذا ما يقصده ابن سينا حين يذهب إلى أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأن العقل يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو ما هو على وجه ما ويدّركه بكنهه لا بظاهره. وليس كذلك إدراك الحس للمحسوس[4].

---

(١) ابن سينا : الشفاء الإلهيات م ٨ ف ٧ ص ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ٣٦٨.

(٤) المصدر السابق ص ٣٦٩ وأيضًا: النجاة لابن سينا ص ٢٤٥ - ٢٤٦ من القسم الإلهى.

وإذا كانت هناك مراتب للذة العقلية، فإن أفضل لذة عقلية إنما تكون بإدراك العقل لذاته، أما إذا عقل العقل موضوعًا آخر، فإن لذته تكون أقل. وهذا معنى قول ابن سينا: «كلما كان الإدراك أشد اكتناها وأشد تحقيقًا والمدرك أكمل وأشرف ذاتًا، فإحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر»(1).

وإذا كان واجب الوجود لا تخالطه المادة، بل هو عقل خالص، فإن إدراكه العقلى الذى يتمثل فى إدراكه ذاته أفضل من إدراكنا العقلى، وذلك لعائق البدن، بحيث إننا لو تجردنا عن البدن كان لنا لذة أعظم. يقول ابن سينا: اعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها، فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليًا بالفعل، فالواجب الوجود معقول، عقل أو لم يعقل، ومعشوق، عشق أو لم يعشق(2).

وهكذا نستطيع أن نقول إن ابن سينا فى بحثه لموضوع العلم الإلهى حاول التوفيق بين التراث الأرسطى والتراث الإسلامى، بمعنى أنه حاول الجمع بين القول بأن الله يعقل ذاته، والقول بأن الله يعقل الموجودات، وإذا كان ابن سينا قد قال بعلم الله لأمور الكون، فإن هذا – كما سبق أن تبين لنا من خلال نصوصه – يقوم على تفضيله الإدراك الكلى، ومن هنا كان بحثه لهذا الموضوع مرتبطًا بالتمييز بين الإدراك العقلى والإدراك الحسى، وقائمًا على التفرقة بين الكلى والجزئى، بين الثابت والمتغير، بين ما لا يداخله الزمان وما يداخله الزمان مرتبطًا أيضًا بنظريته فى الفيض وكيف يصدر عن الواحد الكثرة، أو كيف يعقل الله الموجودات بعقله لذاته. مرتبطًا أخيرًا – كما هو الحال عند ابن رشد من بعض الوجوه(3) – بتفسيره للخير والشر والتمييز بين الأقلى والأكثرى والدائم(4). وعلى وجه الخصوص بتفسيره للعناية. هذا يتبين لنا تمامًا وعلى وجه الخصوص من خلال آخر كتبه «الإشارات والتنبيهات». فهو يعرف العناية بأنها إحاطة علم الأول بالكل والواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن نظام، وكيف أن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم عن أحسن النظام

---

(1) الشفاء - الإلهيات م ٨ ف ٧ ص ٣٦٩.

(2) المصدر السابق ص ٣٧٠.

(3) انظر كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٩٥ - ١٩٦.

(4) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٨٠ وما بعدها.

دون انبعاث قصد طلب من الأول الحق[1]. كما يقول بأن على الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل، منبع الفيضان الخير فى الكل[2].

ولكن مذهب ابن سينا فى العلم الإلهى، وقد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها، لم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلى الكلامى الذى أوضحناه فيما سبق. وهذا ما أدى بالغزالى - كمتابع لهذا التيار الجدلى الكلامى الذى يتمثل عند الأشاعرة إلى نقد موقف الفلاسفة بوجه عام وموقف ابن سينا على وجه الخصوص.

خامسًا - الغزالى ونقده للفلاسفة:

نصل الآن إلى الغزالى. لقد سبق أن قلنا إن الغزالى قد رد على الفلاسفة فى مذهبهم الذى سبق أن أشرنا إليه. وإذا كنا قد أوضحنا المعالم الرئيسية لمذهب الفلاسفة ثم عرضنا لوجهة نظر ابن سينا على وجه الخصوص، فإنه سيسهل علينا فهم نقد الغزالى لهم وكيف رد على ما ذهبوا إليه.

ولكن قبل بيان نقد الغزالى لمذهب الفلاسفة عامة، وابن سينا على وجه الخصوص يجدر بنا الإشارة إلى رأى الغزالى، ذلك الرأى الذى سنتبين فيه متابعة من جانب الغزالى للمتكلمين. ومعنى هذا أن الغزالى إذا كان ينقد رأى الفلاسفة، فإن مبعث هذا النقد تأثره بالاتجاه الكلامى الذى يستند بدوره فى كثير من جذوره إلى التراث الدينى الإسلامى، بحيث إن المقارن بين رأى المتكلمين من جهة ورأى الغزالى من جهة أخرى، يجد مشابهة ومطابقة إلى درجة كبيرة.

فإذا رجعنا إلى كتب الغزالى التى تصطبغ بالصبغة الكلامية «كالاقتصاد فى الاعتقاد»، «قواعد العقائد» والذى يعد قسمًا من أقسام كتاب «إحياء علوم الدين»، وجدناه بعد تدليله على وجود الله وإثبات وحدانيته، ينتقل إلى دراسة الصفات الإلهية كالعلم والحياة والإدراك والقدرة والسمع والبصر. وهو - كما يفعل كثير من المتكلمين - يبدأ بدراسة صفة القدرة بحيث يرتب عليها إلى حد كبير القول بالصفات الإلهية الأخرى.

فالغزالى يذهب إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات، ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء. وهو يقسم الموجودات إلى

---

(١) الإشارات والتنبيهات ص ٧٢٩ - ٧٣٠ (القسم الإلهى). ويقول الطوسى فى شرحه على هذا الموضع موضحًا الربط بين فكرة ابن سينا عن العناية وفكرته عن العلم الإلهى: هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر. وقد مر فى «النمط السادس» أيضًا ذكر ذلك. وإنما أو رده هناك بعد ذكر: (أن العالى لا يفعل لغرض فى السافل)، ليعلم نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد. وأعاده ههنا بعد نفى إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى، ليعلم أن النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه (ص ٧٢٩ - ٧٣٠).

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٧٣٠ (القسم الإلهى).

قديم وحادث، ويقول إن القديم، ذاته وصفاته (الله)، والحادث، الموجودات التى أوجدها الله[1].

كما يرى أن الله إذا كان يعلم غيره، فهو بالتالى أعلم بذاته وصفاته. وعلى هذا يكون الله بذاته وصفاته عالمًا، وذلك إذا ثبت أنه عالم بغيره.

فما الدليل إذن على أن الله عالم بغيره؟

يدلل الغزالى على ذلك بالقول بأن معنى الغير هو عبارة عن صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على قدرته. «فإن من رأى خطوطًا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب، ثم استراب في كونه عالمًا بصنعة الكتابة، كان سفيها فى استرابته، فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره»[2].

هذا بالإضافة إلى الآيات القرآنية التى تدلنا على أن الله عالم بمخلوقاته. فالله تعالى يقول: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾.

وإذا كان الغزالى حين يدلل على صفة العلم، يفرق بين القديم والحادث، بين الله وصفاته وبين موجوداته، فإنه يلجأ إلى هذه التفرقة بين الله وبين الموجودات حين يتساءل عن معلومات الله وهل لها نهاية أم ليست متناهية.

فهو يفرق بين معلومات الإنسان المتناهية ومعلومات الله التى ليس لها نهاية، ويرى أن الموجودات فى الحال وإن كانت متناهية، فالممكنات المستقبلة ليست متناهية. ويعلم الله هذه الممكنات وهل سيوجدها أم سوف لا يوجدها، وإذن يعلم الله ما لا نهاية له. وهذا خلاف العلم الإنسانى الذى له حدود معينة[3].

ويضرب الغزالى مثالا على ذلك قائلا: إن ضعف الاثنين أربعة وضعف الأربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا نضعف الاثنين وضعف الضعف ولا يتناهى. والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه، وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى. فإذًا معرفة أضعاف الاثنين وهو عدد واحد، يخرج عن الحصر، وكذلك كل عدد، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات[4].

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧، قواعد العقائد ص ١٠٨.

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧.

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧.

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧. ونود أن نشير من جانبنا إلى أن هذا المثال الذى يضر به الغزالى لا يقدم أى دليل على فكرته التى يدافع عنها، وإن دل على شيء فإنما يدل على قدر كبير من السذاجة، تلك السذاجة التى نصادفها فى بعض آراء الغزالى وفى مجالات أخرى غير هذا المجال. ومع هذا يحلو للبعض أن يصفوه بأنه فيلسوف عظيم! ! !

هذا جانب من الجوانب الخاصة برأى الغزالى فى موضوع العلم الإلهى. وقد عرفنا منه كيف أثبت هذه الصفة لله، كما أثبتها المتكلمون، وكيف استند إلى التراث الدينى والتراث الكلامى أيضًا.

ولكن أهم ما تركه الغزالى لنا فى هذا المجال، يتمثل فى ذلك النقد الذى وجهه إلى الفلاسفة، سواء منهم من قال بعلمه لذاته فقط، أو من قال منهم بأنه يعلم الأشياء علمًا كليًّا فحسب.

فإذا رجعنا إلى تهافت الفلاسفة وجدناه يتعرض لنقد آراء الفلاسفة فى موضوع العلم الإلهى. فهو فى المسألة السادسة من تهافته يعرض رأيهم بعد عرض رأى المعتزلة فى الذات والصفات، ويفرق بين رأى ابن سينا الذى يذهب فيه إلى أن الله يعلم الأشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرًا فى ذات العالم[1] وبين القول بأنه لا يعلم إلا نفسه احترازًا عن لزوم الكثرة[2].

ثم يخصص الغزالى المسألة الثالثة عشرة من تهافته لهدم آراء الفلاسفة. وهذا واضح من عنوان هذه المسألة: «فى أبطال قولهم: إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان: إلى الكائن وما كان وما سيكون».

ولنعرض الآن لرأى الغزالى مبينين الأسس التى يستند إليها والمآخذ التى يأخذها على الفلاسفة.

يرى الغزالى أن الفريق الأول من الفلاسفة يؤدى مذهبهم إلى القول بأن معلولات الله أفضل منه؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره، والأول لا يعرف إلا نفسه، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورًا أخرى سواها. ولا شك فى أن العلم شرف وأن عدمه نقصان.

يقول الغزالى ناقدًا الفلاسفة: فأين قولهم: إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم[3]؟ وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا خبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه؟ !! وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ثم ينتهى آخر

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٦٣.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٣) يشير الغزالى فى تساؤله هذا إلى ابن سينا. وقد سبق أن قلنا ونحن بصدد دراسة رأى ابن سينا، أن ابن سينا يعقد فصلا فى كتابه الإلهيات من الشفاء ويجعل عنوانه: فى نسبة المعقولات إليه، وفى إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجد فى ذاته كثرة، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهى وفى تفصيل حال اللذة العقلية.

نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بمــا يجـرى فــى العـالم. وأى فـرق بينه وبين الميت إلا فى علمه بنفسه؟ وأى كمال فى علمه بنفسه مع جهله بغيره[1].

هذا بالإضافة إلى أنهم – أى الفلاسفة – فيما يـرى الغـزالى، لم يتخلصـوا مـن الكـثرة. فإنـا نقول: علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته؟ فإن قالوا: إنه غير ذاته فقد جاءت الكثرة. وإن قـالوا إنه عين ذاته، فما الفصل بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته. وهذه حماقه، إذ لا يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثـم تـزول غفلتـه ويتنبـه لذاتـه، فيكـون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة[2].

هذا عن الفريق الأول، أما الفريق الثانى وهـو الـذى يعبر عنـه مذهـب ابـن سـينا، فيفيـض الغزالى فى نقده. وهو يبدأ بعرض أهـم معـالم رأى هـذا الفريـق، ويتخـذ مثـال الكسـوف لشـرح رأيهم. فيقول إن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثـم تنجلـى فنحصـل لهـا ثلاثـة أحوال، أى الكسوف، حال العدم ثم انتظار الوجود (المستقبل)، حال العدم وكونه كان من قبل (الماضى)، حال هو فيها (الحاضر).

وهذه العلوم الثلاثة – فيما يقول الفلاسفة – متعددة ومختلفـة، وإذا تعـاقبت علـى المحـل، فإن هذا يوجب تغير الذات العالمة، فالعلم يتبع المعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وإذا تغـير العلم فقد تغير العالم لا محالة، والتغير على الله محال[3].

ومن هنا ذهب ابن سينا – كما سبق أن رأينا حين عرض مذهبه – إلى أن الله يعلم الكسـوف وجميع صفاته وعوارضه، ولكن بعلم متصف به فى الأزل والأبد ولا يختلف، مثل أن يعلم مثـلا أن الشمس موجودة وأن القمر موجود، فإنـهما حصـلا منـه بوسـاطة الملائكـة التـى تعـد عقـولا مجردة، ويعلم أيضًا أنها تتحرك حركات دورية وأنهما يجتمعان فى بعـض الأحـوال فتنكسـف الشمس أى يحول جرم القمر بينـها وبـين المشـاهدين فتسـتتر الشـمس.. إلخ وهكـذا إلى جميـع أحوال الكسوف وعوارضه، بحيث لا يعزب عن علمه، ولكن علمه شىء بـهذا الكسـوف وحـين حدوث الكسوف وبعد انقضاء الكسوف، على وتيرة واحدة لايختلف ولا يوجب تغيرًا فى ذاته.

وهكذا يعتقد الفلاسفة بأن الكل معلوم له، علمًا واحدًا متناسبًا لا يؤثر فيــه الزمـان، بحيـث إن ما يكون الزمان ضروريًا فى معرفته، فإنه لا يتصور أن يعلمه، لأن ذلك يوجب التغير.

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٦٧ – ١٦٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٦٨.

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٩٢ – ١٩٣.

وما يقال عن الزمان، يمكن أن يقال عن المادة وعن المكــان. فـإن الأشـياء التـى تعـرض لزيـد وعمرو وغيرهما من الأفراد لا يعلمها الله، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلـى، ويعلـم عـوارض وخواص هذا الإنسان المطلق لا عوارض وخواص الفرد، إذ أن هذه الخواص والعـوارض الخاصـة بالفرد، إنما تختلف من فرد إلى فرد،نتيجة للحس لا للعقل. وإذا كان الله عندهم عقلا خالصًا، فإنهم بالتالى نفوا عنه معرفة عوارض زيد وخالد وغيرهما.

ولكن ما الخطأ فى هذا الرأى الذى قال به الفلاسفة أمثال ابن سينا؟

ينبهنا الغزالى إلى أن هذا الرأى يترتب عليه نتائج خطيرة. فهو يقول: «هذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها أن زيدًا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصـاه، لم يكـن الله عز وجل عالمًا بما يتجدد من أحواله لأنـه لا يعـرف زيـدًا بعينـه، فإنـه شـخص، وأفعالـه حادثـة بعـد أن لم تكـن، وإنمـا يعـرف كفـر الإنسـان وإسـلامه مطلقًـا، كليًّـا، لا مخصوصًـا بالأشخاص»[1].

ويتابع الغزالى نقده للفلاسفة فيقول: فبم تنكرون على من يقول: إن الله تعالى له علـم واحـد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات ترجـع إلى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم، فلا توجب تغيرًا فى ذات العالم. فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة، إذ أن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثـم إلى شمـالك، فتتعاقب عليك الإضافات، المتغير ذلك الشخص المتنقل دونك[2].

وإذا قالوا - أى الفلاسفة - إن من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن، والانقضاء بعده، تغـير، فليس ذلك بقول صحيح. إذ من أين عرفوا ذلك؟ فلو خلق الله لنا علمًا بقدوم زيد غدًا عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق لنا علمًا آخر، ولا غفلة فــى هـذا العلم؛ لكنـا عنـد طلـوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق، بقدومه الآن، وبعده بأنه قد قدم من قبل، وكان ذلك العلـم الواحد الباقى كافيًّا فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة[3].

وإذا كنا قد قلنا بأن الغزالى يوجه نقده لفريقين من الفلاسفة. فريق قـال بعلمـه لذاتـه فقـط، وفريق قال بأنه يعرف الكليات دون الجزئيات أو يعرف الجزئيات على نحـو كلـى، فـإن هـذا يتضح من أقوال الغزالى التى ذهب فيها إلى أن الفريق الثانى لا يخرج رأيه فى بعض تفصيلاتـه عن رأى الفريق الأول. فهو يذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورون علم الله على نحو كلـى، إذا

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٩٤ - ١٩٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٩٩.
(٣) المصدر السابق ص ١٩٩.

قالوا إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة فى حقيقته، ومهما اختلفت الإضافة اختلف الشىء الذى تعد الإضافة ذاتية له، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير، فإنا نقول إنه يجب عليكم سلوك مسلك إخوانكم الفلاسفة حيث قالوا: إنه لا يعلم إلا نفسه، وأن علمه بذاته عين ذاته[1].

وهكذا يأخذ الغزالى فى مناقشة كل فريق من الفريقين مبينًا لنا أن آراء الفريق الثانى من الفلاسفة لا تخلو من الأخطاء شأنها شأن رأى الفريق الأول. وهو ينتهى بعد هذا كله إلى القول بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة، سواء من قال بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه، أو من قال بأنه تعالى لا يعلم إلا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص، لأن هذا فيما يرى تكذيب قاطع للرسول[2].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٤ وأيضًا: المنقذ من الضلال للغزالى ص ١٠٨، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالى ص ١٩٢.

الفصل الثانى

المعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية:

- صعوبة البحث فى هذه المشكلة وسط الآراء العديدة حولها.
- اتجاهات خمسة حول هذه المشكلة.
- الأدلة الشرعية والأدلة العقلية على البعث الجسمانى.
- إثبات ابن سينا للخلود.
- نقد ابن سينا للخلود الجسمانى.
- المعاد للنفس فى رأى ابن سينا.
- نقد الغزالى لرأى ابن سينا واعتبار رأيه زندقة مقيدة.
- حجج الغزالى حول البعث الروحانى والجسمانى.

«وأما البدن المبعوث: إن كان سعيدًا فيوفى حظه من اللذات البدنية. وإن كان شقيًا فيوفى حقه من الآلام البدنية. إلا أن اللذة والأذى الروحانيين كل منهما أبلغ فى بابه، بل لا نسبة إليه».

(ابن سينا : كتاب الهداية ص ٣٠٨)

المعاد[1] الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى

أولاً ـ تمهيد:

قد لا نكون مبالغين فى القول إذا ذهبنا إلى أن هذا الموضوع ـ شأنه فى ذلك شأن موضوع العلم الإلهى ـ من أكثر الموضوعات صعوبة وأهمية فى تاريخ الفكر الكلامى والفلسفى العربى.

ويرجع ذلك فيما نرى إلى أسباب عدة، أهمها كثرة الآراء التى تتضارب فيما بينها تضاربًا شديدًا بحيث يعسر الوصول إلى الحق وسط هذا الاختلاط والتضارب والاختلاف، بمعنى أن من يحاول دراسة هذه المشكلة، سيجد لزامًا عليه بحثها من خلال زوايا وأبعاد متقاربة تارة ومتباعدة تارة أخرى، حتى يستطيع تحديد موقفه إزاء الآراء التى تدور حولها.

ولكننا سنحاول من جانبنا بيان أهم معالم هذه المشكلة، مختارين موقفين متعارضين، لنرى كيف يدور الحوار بين أصحاب هذين الموقفين، بغية الوصول من جانبهما إلى الرأى الصحيح، وهذان الموقفان هما موقف الفلاسفة الإلهيين وعلى وجه الخصوص ابن سينا، وموقف الغزالى الذى اتخذ موقفًا نقديًا بل هجوميًا.

ولكن قبل عرضنا لهذين الموقفين، سنعرض للاتجاه الإسلامى العام، ذلك الاتجاه الذى يتمثل فى الاعتقاد بالبعث الروحانى والجسمانى معًا، إذ إن الغزالى كما سنرى، لا يخرج رأيه فى أكثر جوانبه سواء الجانب النقدى أو الجانب الإيجابى عن التعبير عن هذا الاتجاه.

ولكن نتوصل إلى تحديد معالم هذا الموضوع، يجدر بنا بيان الآراء والاتجاهات حوله، وهى التى يمكن حصرها فى خمسة، لا يهمنا منها كما قلنا إلا اتجاهان فقط، هما اتجاه الفلاسفة الإلهيين من جهة، واتجاه الغزالى من جهة أخرى.

---

(١) يقول المولى حسن حلبى بن محمد شاه الفنادى فى حاشيته على كتاب الموقف لعضد الدين الإيجى: المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان أو زمان، وحقيقة العود توجه الشئ إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الممات والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة، فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات (المجلد الثامن ص ٢٨٩ - ٢٩٠ وانظر فى هذا المعنى حاشيتى السيالكوتى ومحمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ١٩١).

ويقول ابن سينا فى الفصل الأول من رسالته الأضحوية فى أمر المعاد، وعنوانه «فى ماهية المعاد»: أما المعاد فى لغة العرب فمشتق من العود. وحقيقته المكان أو الحالة التى كان الشئ فيه، فباينه، فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو إلى الموضع الذى يصير إليه الإنسان بعد الموت، لما اتفق إن كان الرأى الأظهر، والظن الأغلب، أن الشئ الذى يصار إليه بعد الموت منفصل عنه قبل الحياة الأولى، فإن أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت فى العالم الذى هو ثان بعد هذا العالم، وأن عودها إليه السعيد إلى الخير الأفضل منه، وهو الجنة والعيون، والشقى إلى الخير الأوحش منه، وهو الجحيم والسجن (ص ٣٦ من طبعة سليمان دينا).

بعد ذلك ندرس وجهة نظر المؤيدين للبعث الجسمانى والروحانى معًا، وأدلتهم التى استندوا إليها، ثم آراء المؤيدين للبعث الروحانى فقط دون البعث الجسمانى، فإذا فرغنا من ذلك عرضنا لرد الغزالى. وهو الذى اعتقد بالبعث الروحانى والجسمانى، على موقف الفلاسفة الإلهيين على وجه العموم، وهم الذين أيدوا القول بالبعث الروحانى فقط.

ثانيًا ـ الاتجاهات والآراء حول هذا الموضوع:

قلنا منذ قليل إن الاتجاهات حول هذا الموضوع يمكن حصرها فى خمسة:

الاتجاه الأول هو قول بعض أهل الجدل بأن الثابت هو المعاد الجسمانى فقط، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن، فهم إذن قد ذهبوا إلى نفى وجود النفس الناطقة المجردة، واستدلوا على رأيهم بالقول بأن البدن وحده هو الحيوان، وهو الإنسان بحياة وإنسانية خلقتا فيه، وهما عرضان، والموت هو عد مهما فيه أو ضد لهما.

وفى النشأة الثانية يخلق فى هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتت هذا الجسم، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيًا[1].

الاتجاه الثانى يتمثل فى القول بثبوت المعاد الروحانى فقط، وهذا ما ذهب إليه أكثر الفلاسفة الإلهيين الذين رأوا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها، فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء أى العدم بعد وجودها، لأنها بسيطة، وهى موجودة بالفعل.

الاتجاه الثالث يعبر عنه المعتقدون بثبوت المعادين الروحانى والجسمانى معًا، وهو قول سائر المسلمين، وقول معمر من قدماء المعتزلة، وقول الكثير من الصوفية أيضًا، كما يقول عنهم عضد الدين الإيجى[2]، بل هو قول الغزالى كما سنرى بعد قليل.

والقائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن، ، ويردون فى النشأة الثانية، النفس فى البدن بعينه الذى كانت فيه، فالنفس إذا ردت إلى البدن كان للمثاب ثواب والمعاقب عقوبة بحسب البدن والنفس جميعًا، أى للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور.

فهم يذهبون إلى أن العقل قد دل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام فى إدراك المحسوسات. والجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة غير ممكن، لأن الإنسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب، لا يمكنه الالتفات إلى شىء من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية.

---

(١) ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٣٨.

(٢) عضد الدين الإيجى: المواقف - جزء ٨ ص ٢٩٧.

والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحية يعد متعذرًا فى هذا العالم، لكون الأرواح البشرية ضعيفة. فإذا فارقت بالموت، واستمدت من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات[1].

هذا هو الاتجاه الثالث، أما الاتجاه الرابع فيتمثل فى قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شيء من المعاد الجسمانى أو الروحانى. فالنفس عندهم هى المزاج، وإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم محال.

والاتجاه الخامس والأخير، نستطيع أن نقول عنه إنه يتمثل فى التعبير عن موقف الشك، أى التوقف عن الإدلاء برأى من الآراء التى سبق ذكرها والقطع به، وقد ذهب إلى ذلك جالينوس فيما يحكى عنه، وذلك فى قوله: لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد[2]. (راجع شكل رقم١٢ ص٢٤٣).

ثالثًا ـ البعث الجسمانى وأدلة الشرع والعقل:

وقد عبرت الكثرة الغالبة من الباحثين فى هذا المجال والمؤيدين للبعث الجسمانى عن ضرورة الجمع بين المعاد الجسمانى والاعتراف بصدق آيات القرآن. دليل هذا قول فخر الدين الرازى مثلا: اعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسمانى، وبين الإقرار بأن القرآن حق، متعذر، لأن من خاض فى علم التفسير، علم أن ورود هذه المسألة فى القرآن لا يقبل التأويل.

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن القائلين بالبعث الجسمانى يستندون أساسًا إلى فكرة الإمكان، وهذا الإمكان يقوم فى النهاية على أدلة الشرع، وهم يستدلون بعدة أدلة:

منها أن عودة ذلك البدن فى نفسه ممكن. لأن إعادة المعدوم إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة. فإن كانت ممكنة، فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة، فإن الدليل العقلى قد دل على أن الأجسام تقبل العدم، ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر عن دين الأنبياء أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت امتنع إعادتها، كان ذلك دليلا قاطعًا على أن الله لا يعدم الأجساد بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها، فهى قابلة للحياة والعقل والقدرة، وحينئذ يصح القول بأن عودة ذلك البدن بعينه ممكنة[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٧، رسالة أضحوية لابن سينا ص ٣٩، وانظر أيضًا كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩٣ وما بعدها.

(٢) عضد الدين الإيجى: المواقف - جزء ٨ ص ٢٩٧، وأيضًا: شرح العقائد النسفية التفتازانى ص ٣٩٨.

(٣) معالم أصول الدين للرازى ص ١٢٩ - ١٣٠.

ومنها أن الله إذا كان عالمًا بجميع الجزئيات، فإنه قادر على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن الإنسان الآخر[1].

ومنها أن الله قادر على الممكنات، وعودة ذلك البدن فى نفسه يدخل ضمن فكرة الإمكان، فالعودة ممكنة[2].

وإذا تساءلنا عن الآيات القرآنية التى يستدل بها القائلون بالبعث الجسمانى على آرائهم هذه التى تقوم ـ كما قلنا ـ على فكرة الجواز الإمكان، وجدنا أن آرائهم هذه التى تقوم ـ كما قلنا ـ على فكرة الجواز والإمكان، على الكثير من هذه الآيات التى نجدهم قد استدلوا بها فى معرض دفاعهم عن آرائهم، منها: ﴿ قال من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم ﴾ [3]. ففى هذا الاستدلال بالابتداء على الاعادة. ومنها: ﴿ ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ﴾ [4]. ومنها ﴿ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ [5]. وهذا هو المعول عليه فى الحجاج حول جواز إعادة الخلق، لأن الله حكم على الشىء بحكم مثله، وجعل سبيل النظير ومجراه مجرى نظيره[6]. ومنها قوله تعالى: ﴿ ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴾ [7].

ومن هذا كله يتوصلون إلى ضرورة ثبوت المعاد الجسمانى، وأنه أمر معلوم بالضرورة، لأن القول دل عليه فى آيات كثيرة، وإذا قيل إنه ممكن،فسبب ذلك أن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة[8].

وإذا كان هذا يعد أساسًا طريقًا شرعيًا، لأنه يستند ـ كما رأينا ـ على نصوص الآيات القرآنية، فإنهم لم يكتفوا بذلك، بل ذهبوا إلى أن هناك طريقًا عقليًا لإثبات أقوالهم.

وهذا الطريق الذى يلجأون إليه يتمثل فى وجهين، سنرى أنهما بدورهما يستندان إلى جذور شرعية:

---

(١) معالم أصول الدين ص ١٣٠.

(٢) معالم أصول الدين ص ١٣٠.

(٣) الآيات ٧٨، ٧٩ من سورة يس.

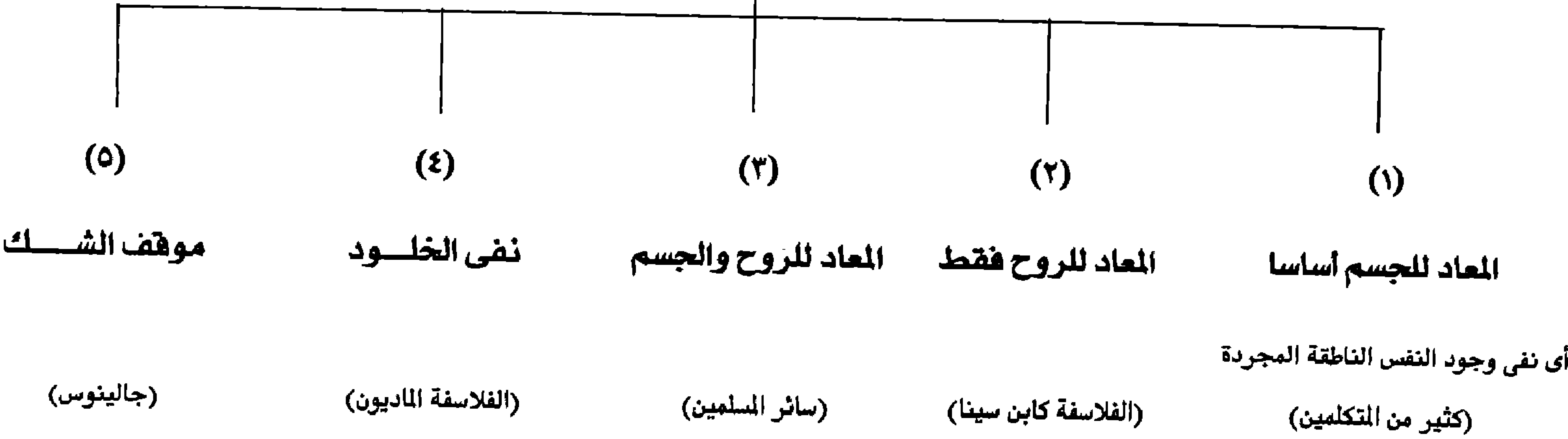
(٤) الآية ٢٨ من سورة لقمان.

(٥)الآية ٨١ من سورة يس.

(٦) اللمع للأشعرى ص ٢٢.

(٧) الآية ١٦ من سورة المؤمنون.

(٨) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨٨، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للجوينى ص ٣٧١ - ٣٧٢، وأيضًا: شرح التفتازانى على العقائد النسفية ص ٣٩٨ - ٣٩٩.


مواقف حول مشكلة الخلود أو المعاد
(١)
المعاد للجسم أساسا
أى نفى وجود النفس الناطقة المجردة
(كثير من المتكلمين)
(٢)
المعاد للروح فقط
(الفلاسفة كابن سينا)
(٣)
المعاد للروح والجسم
(سائر المسلمين)
(٤)
نفى الخلـــود
(الفلاسفة الماديون)
(٥)
موقف الشـــك
(جالينوس)

(شكل رقم ١٢)

(أ) نرى فى الدنيا مطيعًا وعاصيًا ومحسنًا ومسيئًا. ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه فى الدنيا، والعاصى يموت من غير عقاب يصل إليه فى الدنيا، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلى المحسن، والعقاب إلى المسيء، لكانت هذه الحياة الدينية عبثًا[1]. فإذا كان الله قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب، فيجب القول بعود الناس ليحصل الوفاء بوعده ووعيده[2].

(ب) خلق الله الخلق إما للراحة وإما للتعب والألم أو لا للراحة ولا للتعب، وليس من الجائز أن يقال إنه خلقهم للتعب والألم، لأن هذا لا يليق بالمحسن. وغير جائز أن يقال: خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم، لأنهم حال كونهم معدومين، كان هذا المعنى حاصلا. فدل على أنه تعالى خلقهم للراحة[3].

هذه الراحة – فيما يرى فخر الدين الرازى – إما أن تكون فى هذا العالم أو عالم آخر. ولا يجوز القول بأنها فى هذا العالم، لأن ما يظنه الإنسان لذة فى هذا العالم ليس بلذة، بل هو دفع للألم. وإذا افترضنا أن فى هذا العالم لذة جسمانية، فإنها قليلة. وما يغلب هو الألم أو دفع الألم.

يقول الرازى مؤيدًا فكرته: «فليس من الحكمة إلقاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود إليه ذرة من اللذات. فلما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم، يحصل فيه هذا المقصود، وهو الدار الآخرة»[4].

ونود أن نشير إلى أن هناك خلافًا ولو أنه لا يعد رئيسيًا بين المعتزلة والأشاعرة فى مسألة المعاد. وهذا الخلاف، إن دل على شيء، فإنما يدلنا على المنزع العقلى إلى حد ما عند المعتزلة، بعكس الأشاعرة الذين يعبرون فى آرائهم عن فكرة الجواز والاحتمال والإمكان.

فالمعتزلة إذا كانوا يجوزون إعادة الجواهر إذا عدمت، فإنهم يقسمون الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى. فما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات فلا يجوز إعادتها، وأما ما يبقى منها فيقسمونه إلى ما كان مقدورًا للعبد، وإلى ما لم يكن مقدورًا له. الأول ما كان مقدورًا للعبد، لا يجوز من العبد إعادته، ولا يصح من القديم أيضًا إعادته عندهم. والثانى وهو ما لم تتعلق به قدرة العبد، وهو باق من الأعراض، فيجوزون إعادته[5]. (انظر شكل رقم ١٣ ص٢٤٧)

---

(١) الأربعون للرازى ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٢) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٢٨.

(٣) الأربعون ص ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٥.

(٥) الإرشاد للجوينى ص ٣٧١ – ٣٧٢.

ويستند المعتزلة حين يقولون: بأن ما لا يبقى من الأعراض لا يجوز إعادته، إلى أنه لو عاد، وقد سبق أن كان موجودًا، لكان موجودًا فى وقتين، ولو جاز وجوده فى وقتين يتخللهما عدم، لجاز وجوده فى وقتين متواليين[1].

أما الأشاعرة فيقولون بإعادة هذا النوع من الأعراض، كما يقولون بإعادة الجواهر وإعادة ما يبقى من الأعراض، أى أنهم يقولون بالمعاد للجواهر ولكل نوع من الأعراض.

وهم بطبيعة الحال يستندون كما سبق أن ذكرنا على فكرة الجواز والإمكان، ويرون أن رأيهم تؤيده الأدلة السمعية المستندة إلى النصوص القرآنية، وتؤيده أيضًا فيما يزعمون الأدلة العقلية.

دليل هذا ما يذهب إليه الجوينى الأشعرى فى الإرشاد. فهو يقول؛ «فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب. فإن قيل: هل تعدم الجواهر، ثم تعاد، أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها؟ قلنا: يجوز كلا الأمرين عقلا ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل، ولا نحيل أن يعدم منها شىء، ثم يعاد، والله أعلم بعواقبها ومآلها[2]».

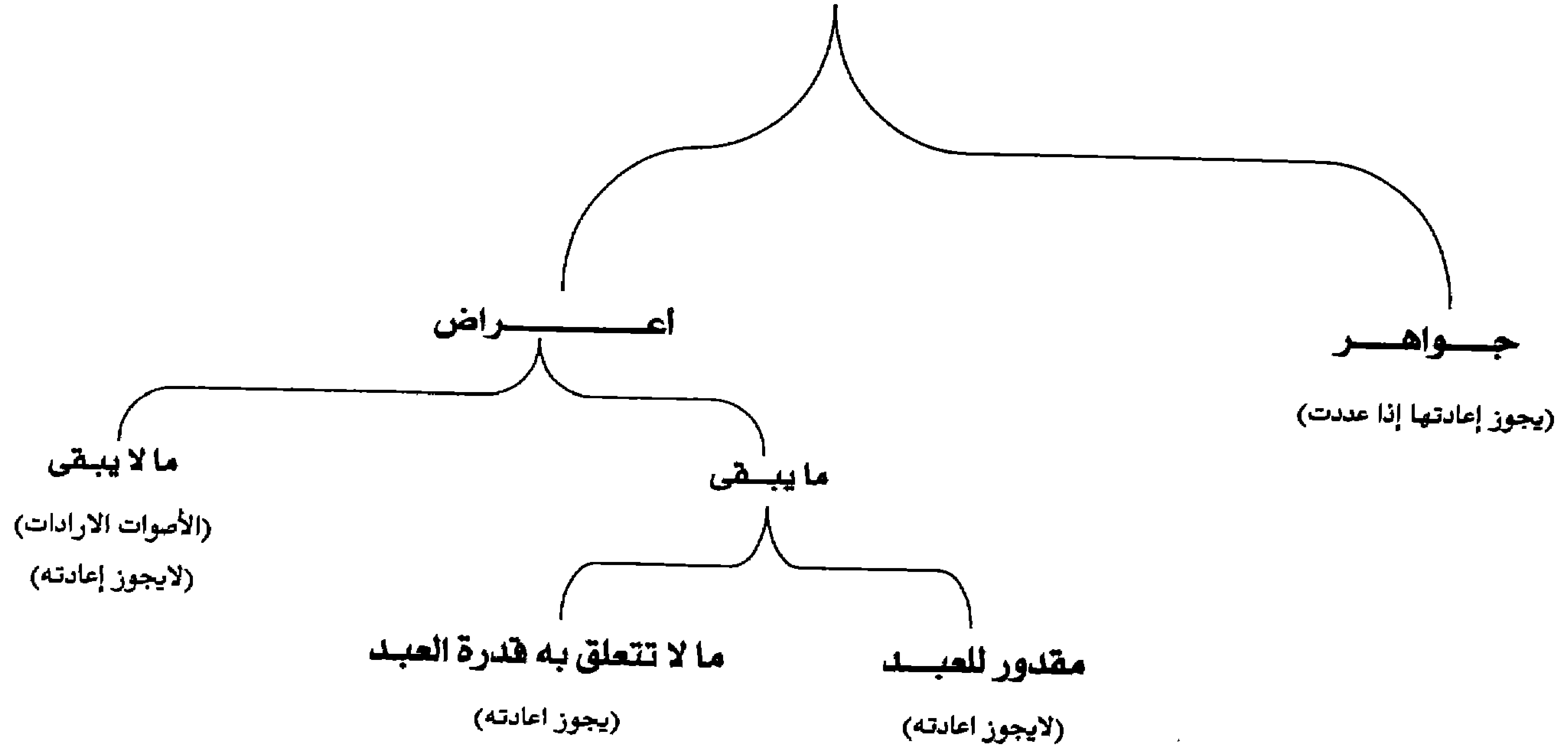
وإذا كان المثبتون للمعاد الجسمانى يقولون إن الجوانب السمعية والجوانب العقلية تنهض دليلا على ما يذهبون إليه من أن هناك معادًا جسمانيًّا وحشرًا ونشرًا، فإنهم حاولوا جهدهم توجيه النقد إلى القائلين. بعدم وجود معاد إلا للأرواح. ولهذا نجد الإيجى مثلا يهتم بالرد على المنكرين للمعاد الجسمانى، وذلك بعد عرض رأيهم.

ونظرًا لأننا سنحلل بالتفصيل رد الغزالى القائل بالبعث الجسمانى والروحانى، على الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحانى فقط؛ فإننا نكتفى فى هذا المجال، مجال بيان رأى القائلين بالبعث الجسمانى، بالقول بأن الفلاسفة – فيما يحكى عنهم الإيجى – حين ينكرون المعاد الجسمانى، يستندون إلى القول بأنه لو أكل إنسان إنسانًا، بحيث صار بعض المأكول جزءًا من الآكل، فإن الله لو أعاد ذلك الإنسانيين بعينهما، فتلك الأجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل، إما أن تعاد فى كل واحد منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين، أو يعاد فى أحدهما، فلا يكون الآخر معادًا بعينه. فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها، كما يقول المعتقدون بالبعث الجسمانى.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٣ – ٣٧٤.


أقسام الحادث
جواهر
(يجوز إعادتها إذا عددت)
اعراض
ما يبقى
ما لا يبقى
(الأصوات الارادات)
(لايجوز إعادته)
مقدور للعبد
(لايجوز اعادته)
ما لا تتعلق به قدرة العبد
(يجوز اعادته)

(شكل رقم ١٣)

ويرد الإيجى على هذه الحجة من جانبهم، بأن يذهب إلى أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية، وهى الباقية من أول العمر إلى آخره، لا جميع الأجزاء. وهذه الأجزاء الأصلية التى كانت للإنسان المأكول تعد فضلا فى الآكل، إذ أن الإنسان باق مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه، وإذا كانت فضلا فيه، لم يجب إعادتها فى الآكل. بل فى المأكول[1].

وهكذا يحاول القائلون بالمعاد الجسمانى إيراد بعض الأدلة على ثبوته، واستنكار أقوال النافين لهذا النوع من المعاد، بل تكفيرهم، لأنهم أنكروا النصوص القرآنية إنهم يصرون على القول بأنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبى - ﷺ - وبين إنكار الحشر الجسمانى منتهين إلى أن المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره، وأما المعاد الروحانى أى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية، فلا يتعلق التكليف باعتقاده، ولا يكفر منكره ولا منع شرعًا ولا عقلا من إثباته.

رابعًا - ابن سينا وموقف الفلاسفة:

١ - تقديم:

هذا عن موقف الذين يركزون على القول بالمعاد الجسمانى، والذين لم يروا أى مانع فى حشر الأجساد، مستندين فى ذلك - كما قلنا - على فكرة الإمكان والجواز، وأن الله قادر على كل شىء، قادر على إعادة الأجسام التى خلقها. كما لا يمانعون فى القول بمعاد نفسانى ينضم إلى هذا النوع من المعاد الجسمانى، بحيث لا يكون صحيحًا عندهم القول بالمعاد النفسانى فقط.

أما الفلاسفة فيعترضون على ما يذهب إليه القائلون بهذا النوع من المعاد الجسمانى، بحيث لا يسلمون إلا بالمعاد الروحانى فقط، مبينين - كما سنرى - الأخطاء التى وقع فيها الذين يضيفون إلى المعاد الروحانى، معادًا جسمانيًا، بحيث يركزون بصفة خاصة على هذا المعاد الجسمانى.

---

(١) الجزء الثامن من المواقف ص ٢٩٥ - ٢٩٦. وأيضًا شرح التفتازال على العقائد النفسية ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

ويقول المولى حسن جلبى فى حاشيته على المواقف لعضد الدين الإيجى: فإن قيل يجوز أن قصير تلك الأجزاء منيًا فى الآكل ويحصل منه مولود، فتكون الأجزاء الأصلية من المأكول أجزاء أصلية لذلك المولود، فيعود المحذور. قلنا: لإفساد فى الجواز، بل فى الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر، على أن يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية التى هى الإنسان فى الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت، فلا يتعلق بها الأكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب. وقد يقال لو سلم تولد فى الأجزاء الأصلية للمأكول، فلا دليل قطعيًا على كونها أجزاء أصلية للمولود، محشورة معه، لجواز أن يكون أجزاؤه الأصلية الهبائية التى ينشرها الملك على الجزء المنوى كما ورد فى الخبر الصحيح، وأيضًا اللازم جزاء الروح مع جزء من البدن، أى جزء كان (الجزء الثامن من المواقف ص ٢٩٦).

وإذا كنا لا نستطيع أن نستعرض حجج كل فيلسوف من فلاسفة العرب، فإننا سنقتصر على بيان موقف ابن سينا، لأنه - كما قلنا - الفيلسوف الذى ركز عليه الغزالى نقده وهجومه.

فإذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا فى هذا الموضوع، موضوع المعاد، وجدناه حريصًا على إثبات القول به.

ففى رسالة الأضحوية فى أمر المعاد، يذهب إلى أن رأى الناس فى المعاد على طبقتين: «طبقة وهم الأقلون عددًا والناقصون والأضعف بصيرة منكرون له. وطبقه وهى السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به».

وما يفعله فى رسالته الأضحوية، يفعله فى كتابه الإلهيات من الشفاء، وأيضًا فى النجاة وهو ملخص الشفاء، ففى الفصل السابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، والفصل الأول من المقالة العاشرة، نجده وخاصة فى المقالة التاسعة، يتحدث باستفاضة عن المعاد، مثبتًا له أولا، ثم مفرقًا ثانيًا بين المعاد الجسمانى والمعاد الروحانى أى بين ما هو مدرك بالشرع وهو الجسمانى، وبين ما هو مدرك بالعقل والبرهان وهو الروحانى.

ونريد الآن من خلال العناصر التالية، توضيح موقف ابن سينا من المعاد، سواء كان جسميًّا أو كان روحيًّا فقط، حتى يتسنى لنا فهم نقد الغزالى لهذا الموقف من جانب ابن سينا، والفلاسفة على وجه العموم.

٢ - نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد للبدن وحده:

يحاول ابن سينا فى فصل عقده لمناقضة الآراء الباطلة فى المعاد[1]، بيان أوجه الضعف فى الرأى الذى يجعل المعاد للبدن وحده.

فهو يرى أن الداعى الذى أدى بالبعض إلى جعل المعاد للبدن وحده، ما ورد فى الشرع من بعث الأموات. فهم قد ظنوا أن جوهر الإنسان هو البدن، حتى أدى بهم ذلك إلى إنكار أن يكون للنفس أو الروح وجود مجرد، بحيث أن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها، وليست حياتها ترجع لوجود النفس فى البدن، بل إن الحياة فيها إنما تعد عرضًا من الأعراض يخلق فى البدن.

ثم يذهب ابن سينا فى معرض تفرقته بين الطريق الشرعى والطريق الفلسفى، إلى أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء، إنما يراد بها خطاب الجمهور. أما لو نظرنا إلى الصانع الواحد، مقدسًا عن الكم والكيف والأين والتغير، بحيث يعتقد به على أنه ذات واحدة

(١) الفصل الثالث من رسالته الأضحوية فى أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها.

ليس لها شريك في النوع، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله؛ فإن هذا ممتنع إلقاؤه على الجمهور. إذ لو اطلعوا عليه لوقفوا موقف العناد.

ومن هنا نفهم السر في ورود آيات التشبيه. يقول ابن سينا: ولهذا ورد التوحيد تشبيهًا كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد، بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهًا مطلقًا عامًا جدًا لا تخصيص ولا تفسير له [1].

وعلى هذا تكون الشرائع - فيما يذهب ابن سينا - واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم، بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة.

وإذا كان ابن سينا يفرق بين طريق الجماهير وطريق الخاصة، فإنه يريد من ذلك الوصول إلى نفي المعاد الجسماني.

فهو يذهب إلى أن الإنسان ليس إنسانًا بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته. وتكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادة. فإذا بطلت صورته عن مادته، وعادت مادته ترابًا أو شيئًا آخر من العناصر، فقد بطل ذلك الإنسان بعينه[2] فإذا خلقنا في هذه المادة بعينها صورة إنسانية جديدة، حدث عنها إنسان آخر، لا ذلك الإنسان.

يقول ابن سينا مدللا على فكرته: إن الموجود في هذا الثاني من الأول، مادته لا صورته. ولم يكن هو ما هو، ولا محمودًا ولا مذمومًا، ولا مستحقًا لثواب أو عقاب بمادته بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب، فيتبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء بعينه، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له. وهكذا يؤدي هذا النوع من البعث - أي البعث الجسماني - إلى إثابة غير المحسن وعقاب غير المسيء[3].

٣- نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد للبدن والنفس معًا:

إذا كان ابن سينا قد نقد موقف القائلين بأن المعاد إنما هو للبدن وحده، مبينًا الأخطاء التي وقعوا فيها، فإنه لكي يثبت أن المعاد إنما هو للنفس أساسًا، كان لابد له من نقد موقف القائلين بأن المعاد إنما هو للبدن والنفس معًا.

---

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ٥١ - ٥٢.

(٣) المصدر السابق ص ٥٢.

إنه يعرض مذهبهم بإيجاز فيقول عنهم: أما من جعل الروح باقية، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين إليها، وهي باقية بعينها، ولا يكون تجدد البدن عليها، إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم.

وهذا المذهب يعد خاطئًا من عدة وجوه. يبرزها فيلسوفنا. منها أن المادة الموجودة للكائنات لا تكفى أشخاص الكائنات الخالية الماضية إذا بعثت.

ومنها أن السعادة الحقيقية للإنسان – كما يؤكد على هذا ابن سينا في أكثر من مجال – يضادها وجود نفسه في بدنه، كما أن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية الجوهرية أى النفسية، بحيث أن جعل النفس فى البدن، يعد عقوبة للنفس.

هذا بالإضافة إلى أن الأمور الواردة فى الشرائع إذ أخذت على ظاهرها، لزمها أمور محالة شنيعة[1].

ويأخذ فيلسوفنا فى مناقشة القائلين بأن النفوس تعود إلى المادة، سواء كانت تلك المادة هى المادة التى فارقتها النفس، أو مادة أخرى. إننا لو قلنا مثلا بأن النفس تعود إلى تلك المادة التى كانت حاضرة عند الموت، لأدى هذا إلى وجوب أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك وهذا قبيح عندهم[2].

هذا مثال من أمثلة عدة يوردها ابن سينا فى كثير من كتبه التى تتناول بالدراسة موضوع المعاد وبخاصة رسالته الأضحوية، قاصدًا من هذه الأمثلة كلها إلى إبراز ما يترتب على القول بإضافة معاد جسمانى إلى المعاد الروحانى.

ولعل أقوى اعتراضاته يتمثل فى قوله: «وأنت إذا تأملت وتدبرت، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأني يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتى انسانين فى وقتين، لها جميعًا فى وقت واحد، بلا قسمة. فإن قال قائل: إنه يبعث للنفس بدن من أى تراب، وأى هواء وماء ونار اتفق، بعينه القول بالتناسخ الصراح[3]».

ولكن ما موقف ابن سينا من الأمثلة المحسوسة التى وردت فى الشريعة؟.

يذهب فيلسوفنا إلى أن الشريعة إذا كانت قد لجأت إلى ضرب الأمثلة المحسوسة فى هذا المجال، فإن سبب ذلك أنها ضرورية للجمهور. إذ أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملى من أفعال الإنسان، حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه فى نوعه وشريكه فى جنسه.

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ٥٢ – ٥٣.

(٢) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٥.

(٣) المصدر السابق ص ٥٧٦.

وعلى هذا فإنه إذا لم يمثل الجمهور الثواب والعقاب الحقيقى البعيد عن الأفهام، بما يظهر لهم، لم يرغبوا ولم يرهبوا. وما لم يبعث أبدانهم، لم يترشحوا للأمرين. فوجب فى حكم السياسة الشرعية، تقرير أمر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه. فاضطر واضعوا الشرائع فى الترغيب فى الثواب، والترهيب بالعقاب، إلى القول بأن السعادة الأخروية باللذة الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسى[1].

ويرود ابن سينا هذه الأمثلة المحسوسة المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة التى وردت فى الشريعة بالنسبة للمحسن، وذلك كالحور العين والفاكهة والجنات التى تجرى تحتها الأنهار من لبن وعسل وماء زلال وأرائك وخيام.. إلخ.

ويقابل هذا أمثلة محسوسة أيضًا بالنسبة للمسىء، وذلك كالسعير والزمهرير والسلاسل والأغلال وتبديل الجلود عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم[2].

٤ ـ المعاد للنفس:

إذا كان ابن سينا كما سبق أن تبين لنا ـ قد وجه نقده للقائلين بالمعاد للبدن وحده، والقائلين بالمعاد للنفس والبدن جميعًا، وأبطل أن يكون المعاد للنفس على سبيل التناسخ، فإذن لا يمكن أن يكون المعاد إلا للنفس وحدها.

ونود أن نشير إلى أن البرهنة على خلود النفس ومعادها عند ابن سينا، قائم أساسًا على برهنته على جوهرية النفس وروحانيتها، وكيف أن طبيعتها تختلف عن الطبيعة الجسمية، كما بينا كل ذلك فى موضعه (انظر القسم السادس من الفصل الرابع ـ الباب الثانى).

فابن سينا يبين لنا كيف أن الانية الثابتة من الإنسان إنما تتمثل فى النفس ثم يسوق مجموعة من الأدلة على إثبات استغناء النفس فى القوام عن البدن، صاعدًا من ذلك إلى القول بوجوب المعاد. فهو يقول: «إن النفس الإنسانية، إذا كانت صورة مفارقة غير مادية، فهى خالدة غير قابلة للفساد[3]».

وهذا القول من جانب ابن سينا والذى يفيد المعاد النفسانى لا الجسمانى، إنما يقوم على التمييز بين المحسوس والمعقول. إذ أنه يذهب إلى أن العقل لا يمكنه الوقوف عند حدود المحسوسات، بل لابد له من الصعود إلى البرهان، طالما أن هناك من السعادة والشقاء ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وهى السعادة والشقاء التى للأنفس.

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨ - ٦٠ - ٩٧.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٩.

يقول ابن سينا ملخصًا وموضحًا ذلك كله، ومعبرًا عن موقف الفلاسفة الإلهيين بوجه عام: فالمعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى اثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خير النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث. وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقه التى أتانا بها نبينا - ﷺ - حال السعادة والشقاء التى بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالقياس، اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام فينا تقصر عن تصورهما الآن[1].

كما يرى أن الحكماء الإلهيين رغبتهم فى إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية. إذ أن اللذة التى للجوهر الإنسانى، أى نفسه، عند المعاد، إذا كان مستكملا، ليس مما يقاس إليه لذة فقط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا. وهل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة، يكون فى مقياس الخير واللذة التى تخص جواهر البهائم والسباع[2].

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا، نجده يعلى من شأن اللذة العقلية على اللذة الحسية تمامًا كما رفع من شأن العقل على الحس فى نظريته فى المعرفة، بالإضافة إلى إصراره على أن اللذة العقلية النفسية إذا كنا لا نحس بها فى وضوح، فسبب ذلك تعلقنا بالبدن وشهواته بحيث تكون النفس أسيرة البدن. أما إذا انفصلنا عن البدن، فإن النفس تتنبه لكمالها بعد أن كانت غير متنبهة له بسبب اشتغالها بالبدن الذى ينسيها ذاتها ومعشوقها.

يقول ابن سينا فى كتابه الإلهيات من الشفاء[3]، موضحًا كيف تؤثر اللذات العقلية (النفسية) على اللذات الطبيعية (الحسية): «وأنت تعلم إذا تأملت عويصًا يهمك، وعرضت عليك شهوة، وخيرت بين الظفرين، استخففت بالشهوة إذا كنت كريم النفس والأنفس العامية أيضًا، فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة. وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هى وأضدادها على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء. فكيف فى الأمور البهية العالية؟ ألا إن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية، لما قيل من المعاذير».

ومن هنا ينتهى ابن سينا بعد هذا كله إلى القول بأن الفلاسفة يفسرون المعاد على أساس أنه سعادة للنفس أو شقاء لها. فالنفس بعد الموت أما شقية وأما سعيدة» وذلك - فيما يقول فيلسوفنا - هو المعاد[4]. (راجع شكل رقم ١٤ ص ٢٥٥).

---

(١) الإلهيات من الشفاء - م ٩ - ف ٧ ص ٤٢٣، وأيضًا: النجاة لابن سينا ص ٢٢١ من القسم الإلهى.

(٢) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١٦ - ١١٧.

(٣) المقالة التاسعة - الفصل السابع - ص ٤٢٧، وأيضًا: القسم الإلهى من كتاب النجاة ص ٢٩٤.

(٤) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١١.

موقف ابن سينا من الاتجاهات الخمسة حول الخلود

الخلود الجسمانى | الخلود الجسمانى والروحى | إنكار الخلود | موقف الشك | الخلود للنفس

ابن سينا يرفض هذه الاتجاهات

(الجانب النقدى)

(رأى ابن سينا)

(الجانب الإيجابى)

(شكل رقم ١٤)

خامسا – موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة:

١ – تقديم:

لعلنا عرفنا الآن كيف يدور الحوار بين المعترفين بالبعث الجسمانى من جانب، والقائنين بالمعاد الروحانى من جانب آخر. الأولون يتمسكون أساسا – فيما يقول ابن سينا – بظاهر الآيات القرآنية التى تخبرنا بوجود لذات حسية وآلام حسية. أما الآخرون فيريدون أن يجاوزوا هذه اللذات والآلام الحسية إلى سعادة نفسية وشقاوة نفسية بناء على أن جوهر الإنسان إنما هو الروح أو العقل وليس الحس او الجسد. وأيضا بناء على أن الشرائع لابد لها لتفهيم الجمهور، أن تضرب أمثلة واضحة محسوسة.

أما الغزالى، فقد ذهب – كما سنرى – إلى نقد الفلاسفة، وبذل فى ذلك أقصى جهده. فإذا طالعنا الكثير من كتبه كتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال وقواعد العقائد والاقتصاد فى الاعتقاد وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة وجدناه حريصا تمام الحرص على إبراز موقف الفلاسفة، وذلك لا لشىء، إلا لكى يهاجم موقفهم ويحطم كثيرا من أسسه وتفصيلاته. لقد وقف ذلك الموقف الهجومى حين بحث فى موضوع العلم الإلهى كما سبق أن رأينا. وهو الآن يقف هذا الموقف حين بحثه لموضوع المعاد.

فالكثير من كتبه – كما قلنا منذ قليل – يتعرض لموضوع المعاد. من هذه الكتب ما يتضمن عرضا لموقف الفلاسفة ثم الهجوم على رأيهم فى هذه المسألة. ومنها ما يقتصر على القول بتكفير الفلاسفة فى موقفهم من المعاد، تماما كما هو الحال من موقفهم من العلم الإلهى ومن موقفهم من قدم العالم.

فإذا كان الغزالى يقتصر مثلا فى كتاب كالمنقذ من الضلال أو كتاب كفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، على إشارة بسيطة إلى موضوع المعاد ثم يعلن كفر الفلاسفة، فإنه فى كتاب كتهافت الفلاسفة يفيض فى دراسة الموضوع، موضوع المعاد، مبينا بالتفصيل موقف الفلاسفة، مركزا بصفة خاصة على ابن سينا، ثم معلنا بعد ذلك مخالفته لهم. وما دام هو فيما يرى قد صدر فى آرائه وعبر عن أفكاره فى ثوب شرعى دينى، والفلاسفة لم يصدروا فى أفكارهم عن هذا الطابع الشرعى، فإذن لابد فيما يقول من إعلان كفر الفلاسفة فى موقفهم هذا.

قلنا إن الغزالى قد اهتم بدارسة هذا الموضوع، وخاصة فى كتابه تهافت الفلاسفة فهو حين يبحث فى المسألة السادسة عشر من المسائل العشرين فى كتابه، يعدد رءوس الموضوعات المتعلقة بهذا المجال التى يخالفهم فيها، ثم يتعرض بعد ذلك فى استفاضة لدراسة موضوع موضوع من هذه الموضوعات.

فيخصص المسألة الثامنة عشرة لتعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم ولا منطبع فى جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه.

وفى المسالة التاسعة عشرة يذهب إلى إبطال قولهم بان النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها.

ثم يخص المسألة العشرين، وهى المسألة الأخيرة من كتابه لإبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس، وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين.

فالغزالى يذهب إلى أن المسائل التى خالف فيها الفلاسفة كافة المسلمين، قولهم إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة. والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. وقد صدقوا فى إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضا، ولكنهم كذبوا فى انكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به[1]. إذ أن الحشر والنشر وارد بهما الشرع، وهو حق، والتصديق بهما واجب، لأنه فى العقل ممكن، ومعناه الإعادة بعد الإفناء، وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الإنشاء والإعادة ابتداء ثانيا فهو ممكن كابتداء الأول.

هذا ما يقوله الغزالى فى نقد الفلاسفة ذاهبا إلى تكفيرهم، ولكن يجب أن نأخذ فى اعتبارنا قبل أن نوضح رد الغزالى على حجج الفلاسفة، أن الغزالى، وهو رجل دين أساسا، يفرق بين درجات الإنكار. أى التفرقة بين إنكار المعاد أصلا، وبين إثبات المعاد على نحو عقلى، مع نفى الآلام واللذات الحسية الجسمانية كما رأيناه عند الفلاسفة كابن سينا. فالإنكار الأول يراه الغزالى زندقة مطلقة، أما الإثبات بالنوع الثانى فيراه الغزالى زندقة مقيدة. يقول الغزالى: أما الزندقة المطلقة فهى أن تنكر أصل المعاد عقليا وحسيا وتنكر الصانع للعالم أصلا ورأسا. وأما إثبات المعاد بنوع عقلى مع نفى الآلام واللذات الحسية، وإثبات الصانع مع نفى علمه بتفاصيل العلوم، فهى زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظنى[2].

٢ ـ موقف الغزالى:

إذا أردنا أن نستوضح رأى الغزالى وكيف تسنى له نقد موقف الفلاسفة الذين يقصرون المعاد على الجانب الروحانى، فلابد أن نأخذ فى اعتبارنا أن الغزالى إذا كان يوجه نقده للفلاسفة فى

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٢) فيصل للتفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٩٣.

عدة مسائل تفصيلية، كما هو الحال في المسألة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، فإنه يهتم بمسألة البعث الجسماني ويركز عليها تركيزا كبيرا يتمثل ذلك في المسألة العشرين من تهافته.

إن الفلاسفة في مجال تبريرهم لرأيهم يقولون ـ كما سبق أن أشرنا وكما يحكى عنهم الغزالي ـ إن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية لسببين:

أولهما أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير البهائم. وليست لها اللذات الجسمية كالجماع والأكل والشرب، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به أنفسها فى اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من الله فى الصفات.

ثانيهما أن الإنسان قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية. وبهذا تكون اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الجسمية والدنيوية[1].

ولكن الغزالى، وإن كان لا ينكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، إلا أنه ـ وهو رجل الدين ينكر ذلك بالشرع، حين يقول إن المخالف للشرع منها، إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة وإنكار الآلام الجسمانية فى النار وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف فى القرآن[2]. كما يتساءل عن المانع من تحقق الجمع بين السعادتين، الروحية والجسمية، وكذا الشقاوة. إنه يرى أن اللذات المحسوسة الموجودة فى الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها.

وهو يذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ويؤولها تأويلا يتفق مع رأيه. كقوله تعالى: ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ﴾ . فهذا معناه أن النفس لا تعلم جميع ذلك. وقوله: « أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » . ويقول مفسرا هذا الحديث القدسى بأن الأمور الشريفة لا تدل على نفى غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع[3].

ثم يورد الغزالى اعتراضا للفلاسفة يتمثل فى قولهم بأن ما ورد فى الشرع إنما هو أمثال ضربت لتقريب الفكرة إلى الخلق، وأن الصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس[4] ولعلنا قد عرفنا كيف يتمسك الفلاسفة بذلك فى تمييزهم بين العامة والخاصة.

ولكن الغزالى سرعان ما يدفع هذا الاعتراض من زاويتين:

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٣.

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٤) تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧.

الأولى: أن الألفاظ الواردة فى التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب الاستعارة . أما ما ورد فى وصف الجنة والنار فإنه بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل:

الثانية: أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وغير ذلك، فوجب التأويل بأدلة العقول. أما ما وعد الله به من أمور الآخرة فليس محالا فى قدرة الله، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذى هو صريح به[1].

ويتابع الغزالى مناقشته للفلاسفة وهو فى معرض الرد عليهم ونقد آرائهم فى هذا المجال، فيرى أن للفلاسفة مسلكين فيما يختص باستحالة بعث الأجسام، وينقسم المسلك الأول، وهو تقدير العود إلى البدن إلى ثلاثة أقسام:

فإما أن يقال: إن الإنسان عبارة عن البدن، والحياة التى فيه هى عرض قائم به، كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين، وأما النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم، فلا وجود لها. ومعنى الموت انقطاع الحياة. ومعنى المعاد إعادة الله البدن الذى انعدم وإعادة الحياة التى انعدمت.

وإما أن يقال: إن النفس موجودة تبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها.

وإما أن يقال: ترد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها أو غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس، فأما المادة فلا التفات إليها، إذ الإنسان ليس إنسانا بها، أى بالمادة، بل بالنفس.

وهذه الأقسام الثلاثة كلها باطلة فى رأى الفلاسفة. فالأول ظاهر البطلان، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن، فإن استئناف خلقهما إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان.

والقسم الثانى محال، إذ أن بدن الميت يستحيل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل رمادا أو بخارا وهواء.

والقسم الثالث محال عند الفلاسفة من وجهين لأن المواد القابلة للكون والفساد محصورة فى مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهى متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا نفى لها. ومحال لأن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقى ترابا، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجا أيضا هى امتزاج النطفة. ولا يكون إنسانا إلا إذا انقسمت أعضاء بدن إلى اللحم والعظام والأخلاط[2].

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨ – ٢٧٩.

(٢) تهافت الفلاسفة من ص ٢٨١ إلى ص ٢٨٥ فى مواضع متفرقة.

هذا هو القسم الثالث الذى يراه الفلاسفة محالا من وجهين. أما الغزالى فيؤيده، مخالفا بذلك هؤلاء الفلاسفة. فهو يقول إن الآيات القرآنية وما ورد من الأخبار عن عذاب القبر وغير ذلك، قد دل على البعث والنشور بعده، وهو بعث البدن. وذلك ممكن برد النفس إلى بدن، أى بدن كان، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها. فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء، وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله.

وهكذا يرد الغزالى على المسلك الأول من مسالك الفلاسفة بوجوهه الثلاثة. وإذا كنا لا نجد فائدة كبيرة فى الإفاضة فى ذكر مختلف وجوه رده على هؤلاء الفلاسفة، وذلك فى كتابه تهافت الفلاسفة، فإننا نكتفى بأن نقول إن بقية ردوده على المسلك الأول لا تخرج كثيرا عما سبق أن ذكرناه: اعتماد على فكرة الإمكان والجواز من جهة، واعتماد على صريح آيات القرآن من جهة أخرى.

بقيت أمامنا نقطة أخيرة، هى المسلك الثانى للفلاسفة ورد الغزالى عليه.

الفلاسفة - فيما يحكى الغزالى - يرون أنه ليس فى المقدور أن يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث تنعم به الأجسام، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولى على الحديد فتحلله إلى أبسط العناصر، ثم تجتمع العناصر وتدار فى أطوار الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن ثم صورة الغزل وهكذا إلى آخر المراحل.

وعلى هذا القياس ينظر الفلاسفة إلى الإنسان المبعوث المحشور. فلو كان بدن من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنسانا. بل لا يتصور أن يكون إنسانا إلا يكون متشكل بالشكل المخصوص، مركبا من العظام والعروق واللحم والغضاريف.. إلخ. ومن هنا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور ولها أسباب كثيرة[1].

هذا ما يذهب إليه الفلاسفة. ونود أن نشير إلى أن مرد ذهابهم إلى هذا القول هو إيمانهم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ومحاولتهم رد كل شىء إلى أسبابه التى تدرك بالعقل والحس.

بيد أن الغزالى يذهب إلى تفنيد رأيهم الذى ذكرناه آنفا وينكره. ونستطيع أن نقول إن هذا التفنيد من جانبه يقوم على دحضه للتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها. دليل هذا أنه يرى أن الترقى فى هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة الإلهية من غير واسطة وبدون سبب محدد من الأسباب إن هذا كله ممكن عنده، أى عند الغزالى. ولعلنا نعرف موقفه من السببية،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

أى بحثه للعلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وكيف انتهى إلى نقد موقف الفلاسفة الذين يؤمنون بالتلازم والارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها[1].

وهو هنا يفعل نفس الشيء. فهو يرى أنه ليس من الضرورى الاعتقاد بتلازم الأسباب. ويقول إن فى خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده، كما ينكر السحر والمعجزات والكرامات وهى ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها.

بل يحاول الغزالى أن يقيم أسبابا جديدة ووجودا آخر غير ما تعهده. فهو يقول: فليس يتفكر المنكر للبعث، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده؛ لم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان منها غير ما شاهده. وقد ورد فى الأخبار أنه يغمر الأرض فى وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فأى بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك، ونحن لا نطلع عليه، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الإنكار مستند، إلا الاستبعاد المجرد[2].

ولا جدال فى أن محاولة الغزالى هذه تقوم ـ كما سبق أن قلنا منذ قليل ـ على فكرة الجواز والإمكان ونفى الضرورة السببية، طالما أنه يتصور قدرة الله مطلقة غير مقيدة بالنظام الضرورى الثابت، كما يتصور هذه القدرة الإلهية بأنها التى تستطيع فعل أى شيء سواء بالنسبة لحياتنا الدنيوية أو الحياة فى العالم الأخروى.

إنها محاولة من جانب الغزالى، ومجهود قام به من جانبه فى هذا المجال، لكى يضيف إلى المعاد الروحانى عند الفلاسفة الإلهيين، معادا آخر جسمانيا. وبذلك يكون المعاد عنده روحانيا وجسمانيا.

ولكن بعض تفصيلات جوانب هذه المحاولة وذلك المجهود من جانبه، لم يسلم به الفلاسفة مجرد تسليم، إذ وجه لرأيه بعض أوجه النقد، بل وجد من الفلاسفة بعده من اختلف معه فى كثير من آرائه هذه التى تمثل إلى حد كبير جدا موقف رجل الدين لا موقف الفيلسوف، وهذا يتمثل تماما فى موقف فيلسوفنا ابن رشد من الخلود[3].

---

(١) راجع كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٨٩.

(٣) راجع تفصيلات نقد ابن رشد للغزالى، ورأيه الخاص فى موضوع المعاد، فى كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩٢ وما بعدها.

أهم مراجع الدراسة العربية وغير العربية

أولا - المراجع العربية:

١ - **ابن النديم:** الفهرست. القاهرة - المكتبة التجارية - كتاب بلغ من الأهمية مبلغا كبيرا، ولا غنى عنه فى التعرف على مؤلفات العلماء والفلاسفة والمتكلمين، وترجمات الكتب المختلفة.

٢ - **ابن باجه (أبو بكر بن الصايغ):** رسالة الاتصال - حققها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. ونشرت مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠م - مكتبة النهضة المصرية.

٣ - **ابن تيمية:** منهاج السنة النبوية - الطبعة الأولى جـ ١ ، جـ ٢ سنة ١٣٢١هـ جـ ٣ ، جـ ٤ سنة ١٣٢٢هـ - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق.

٤ - **ابن تيمية:** درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - قام بتحقيقه الدكتور محمد رشاد سالم تحقيقا ممتازا غاية فى الدقة - مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧١م.

٥ - **ابن تيمية:** الرد على المنطقتين - نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبى - المطبعة القيمة - بومباى سنة ١٩٤٩م - ١٣٦٨هـ.

٦ - **ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد):** الفصل فى الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية القاهرة - فى خمسة أجزاء سنة ١٣٢١هـ [1] سنة ١٣٢١هـ.

٧ - **ابن حيان (جابر):** مختار رسائل جابر بن حيان - نشرة بول كراوس - القاهرة - سنة ١٣٥٤هـ.

٨ - **ابن حيان (جابر):** مصنفات فى علم الكيمياء - نشرة هولميارد - باريس سنة ١٩٢٨م.

٩ - **ابن خلدون:** المقدمة - تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م - لجنة البيان العربى.

١٠ - **ابن سينا:** الشفاء[2] (القسم الطبيعى[3] والقسم الإلهى).

١١ - **ابن سينا:** النجاة (القسم الطبيعى والقسم الإلهى).

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٠٥.

(٢) الكتب المذكورة لابن سينا دون أية تفصيلات خاصة بمحتوياتها والطبعة التى اعتمدنا عليها وزمان ومكان تحقيقها إن كانت محققه، وهى فى هذه القائمة من رقم ٢٠ إلى رقم ٣١، يمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات شاملة عنها إلى الفصل الذى كتبناه فى كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٣٨ إلى ص ٦٩.

(٣) راجع ما كتبناه عن «فن السماع الطبيعى من الشفاء» لابن سينا فى مجلة تراث الإنسانية - مجلد ٨ - عدد ١ - عام ١٩٧٠ - من ص ٣٦ إلى ص ٦٧.

١٢ – **ابن سينا:** الإشارات والتنبيهات – (الطبيعيات والإلهيات).

١٣ – **ابن سينا:** الهداية.

١٤ – **ابن سينا:** عيون الحكمة.

١٥ – **ابن سينا:** المباحثات.

١٦ – **ابن سينا:** الإنصاف.

١٧ – **ابن سينا:** رسالة فى الحدود.

١٨ – **ابن سينا:** رسالة فى أجوبة مسائل سأل عنها أبو ريحان البيرونى.

١٩ – **ابن سينا:** جواب ست عشرة مسألة سأل عنها أبو ريحان البيرونى.

٢٠ – **ابن سينا:** دانش نامه علائى.

٢١ – **ابن سينا:** الآثار العلوية:

لهذه الرسالة نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم ١ «فلسفة» نقلا عن مخطوطة مكتبة Serez باستنبول. واعتمدت على هذه النسخة. وقد أدرج الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ٥١ «طبيعة».

٢٢ – **ابن سينا:** أسباب الرعد والبرق:

هذه الرسالة مطبوعة فى مجموعة حيدر آباد بالدكن. (الرسالة السابعة). وأدرجها الأب قنواتى بفهرسه تحت رقم ٥٥ «طبيعة». واعتمدت على هذه النسخة المطبوعة.

٢٣ – **ابن سينا:** الكيمياء.

تسمى أيضا «الإكسير»، «أمر مستور الصنعة». لها نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية، نقلا عن مخطوطة أحمد الثالث باستانبول، وقد اعتمدت عليها. ونشر Ates هذه الرسالة باستانبول عام ١٩٥٣م. وأدرجها الأب قنواتى بفهرسه تحت رقم ١٥٤ «كيمياء».

٢٤ – **ابن سينا:** الفيض الإلهى:

تسمى هذه الرسالة أيضا «الفعل والانفعال» أو «الأفعال والانفعالات» فى تأثير القوى الجسمانية. ولهذه الرسالة نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية، كما أن لها نسخة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة. وقد طبعت فى مجموعة رسائل حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣هـ بعنوان «الفعل والانفعال وأقسامهما». واعتمدت على هذه الطبعة. وأورد الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ١٩٠ «ميتافيزيقا وتوحيد».

٢٥ - ابن سينا: الرسالة النيروزية:

ألف ابن سينا هذه الرسالة وأهداها للأمير السيد أبى بكر محمد بن عبد الرحيم. ويقول فى أولها: «أنه لما كانت الحكمة الإلهية أفضل مرغوب فيه وخاصة ما كان منها حكمة ملية، تكشف سرا هو من أغمض أسرار الحكمة والملة وهو الأخبار عن الغرض الكامن فى الحروف الهجائية لفواتح عدة من السور الفرقانية اتخذت فيها رسالة وجعلتها هديتى النيروزية إليه».

ويتحدث ابن سينا فى هذه الرسالة عن ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها وكيفية دلالة الحروف عليها. وقد ساق ذلك فى أسلوب فلسفى.

طبعت هذه الرسالة للمرة الأولى فى مطبعة الحوائب بالقسطنطينية عام ١٢٩٨هـ ضمن «تسع رسائل» ونشرت فى مصر ضمن كتاب «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات» لابن سينا عام ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م. واعتمدت على هذه الطبعة. كما نشرها عبد السلام هارون فى المجلد الثانى من نوادر المخطوطات - القاهرة عام ١٩٥٤م. وأوردها الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ٤٩ «لغة».

٢٦ - ابن سينا: القانون

من أهم المؤلفات فى الطب. اشتهر فى الغرب أكثر من شهرة الشفاء. وهذا الكتاب ثمرة لاهتمام ابن سينا بالطب اهتماما كبيرا وممارسته له. وقد جمع بين التجربة والنظر. وإذا رجعنا إلى قوائم مؤلفاته فى الطب، وجدنا له الكثير فى هذا المجال منها رسالة فى الأدوية القلبية. وأرجوزة فى التشريح، وأرجوزة فى المجربات فى الطب، وأرجوزة فى الوصايا الطبية، وأرجوزة فى وصايا أبقراط، والأغذية والأدوية، والبول، وتخليط الأغذية.. إلخ.

وكتاب القانون الذى نحن بصدده مقسم أساسا إلى خمسة كتب. يبحث أولها فى المبادئ العامة والثانى فى العقاقير المفردة والثالث فى الأمراض التى تصيب جوارح خاصة من الجسم، والرابع فى الأمراض المنتشرة فى الجسم، والخامس فى الأدوية المركبة.

وقد طبع هذا الكتاب عدة مرات بالقاهرة وروما وفارس والهند. كما ترجم إلى اللاتينية. واعتمدت على طبعة القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٢٩٤هـ. وقد أدرجه الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ١٤٠ «طب».

٢٧ - ابن سينا: رسالة فى ماهية العشق:

اختلف الباحثون حول حقيقة هذه الرسالة. هل يفصل فيها ابن سينا أمر العشق كشىء نفسى، أم هى رسالة صوفية تعالج العشق كما يفهم هؤلاء القوم. ولكن من استعراض فصولها - كما سيأتى - يتبين أن موضوعها لا يخرج كثيرا عن الموضوعات التى يبحثها فى الفلسفة

العامة. إذ أنها تبحث فى سريان العشق الكلى فى الكائنات. وهذا العشق أشار إليه فى كثير من كتبه: غير أن هذا لا يمنع من القول بأن لها صلة بالناحية الصوفية والناحية النفسية.

أما الفصول الموجودة فى هذه الرسالة فهى:

١ - فى ذكر سريان العشق فى كل واحد من الهويات.

٢ - فى ذكر وجود العشق فى الجواهر البسيطة غير الحية.

٣ - ذكر وجود العشق فى الموجودات ذوات القوى المغذية من جهة قواها المغذية.

٤ - فى ذكر وجود العشق فى الجواهر الروحانية من حيث لها قواها الحيوانية.

٥ - فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان.

٦ - فى ذكر عشق النفوس الإلهية.

وقد أشارت قوائم المؤلفات القديمة لهذه الرسالة (ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ص ٢٩). وطبعت ضمن مجموعة مهرن لرسائل الشيخ الرئيس فى أسرار الحكمة المشرقية عام ١٩١٧م. كما طبعت ضمن «جامع البدائع» عام ١٩١٧م أيضا (طبعة محيى الدين صبرى الكردى -الرسالة الثامنة من ص ٦٨ إلى من ٩١) ثم نشرها أحمد آتش مع ترجمتها إلى اللغة التركية - استانبول عام ١٩٥٣م - مطبعة إبراهيم خروز. وقد اعتمدت على هذه الطبعة. وأدرج الأب قنواتى هذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ٢٣٠ «تصوف».

٢٨ - ابن سينا: رسالة العروس:

هناك اختلافات كثيرة حول عناوين هذه الرسالة بين مخطوط وآخر، أشار إليها شارل كونس فى مقدمة نشرته لهذه الرسالة، ورجح استعمال هذا الاسم بعد أن استبعد الأسماء الأخرى التى عرفت بها هذه الرسالة مثل «السلسلة الفلسفية»، ورسالة «العروش». وقد حقق شارل كونس هذه الرسالة فى مجلة - الكتاب - عدد خاص عن ابن سينا - مجلد ١١ - جزء ٤ - أبريل سنة ١٩٥٢ دار المعارف - وقد اعتمدت على هذه النشرة وأدرجها الأب قنواتى بفهرسه تحت رقم ١٨٤ «ميتافيزيقا وتوحيد».

٢٩ - ابن سينا: الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة:

اسمها أيضا: فى السعادة والحجج العشرة. وطبعت هذه الرسالة فى مجموع رسائل الشيخ الرئيس بحيدر آباد عام ١٣٥٤هـ. واعتمدت على هذه الطبعة. وأدرجها الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ٨٤ «نفس».

٣٠ - ابن سينا: رسالة فى أحوال النفس:

تسمى أيضا: رسالة فى النفس وبقائها ومعادها. حققها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٣٧١هـ ١٩٥٢م - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية واعتمدنا على هذه النشرة. وأدرجها

الأب قنواتى فى فهرسه تحت رقم ٧٧ «نفس» وهنــاك مطابقـة كبيرة بـين الموجـود فـى هـذه الرسالة وبين الموجود فى قسم النفسيات من كتــاب النجـاة. وهـذا شـاهد يضـاف إلى كثـير مـن الشواهد التى تشير إلى أن البعض من رسائل ابن سينا إنما هو مقتطف من أمهات كتبه كالشــفاء والإشارات والتنبيهات.

٣١ – ابن سينا: رسالة فى القوى النفسانية:

تسمى أيضا: كتاب فى النفس على سنة الاختصار أو «هدية الرئيس للأمير نوح بـن منصـور السامانى». حقق هذه الرسالة أول مرة صمويل لانداور عام ١٨٧٥م فى مجلة المستشرقين الألمـان مع ترجمة ألمانية. ووجد – كما يقول فنديـك – مشـابهة عظيمـة فـى جمـل كثيرة فـى رسـالة ابن سينا هذه مع جمل فى كتاب أرسطو فى النفس وجمل فى محـاورة أفلاطـون فـى طيمـاوس وجمل من تفسير كتاب النفس للاسكندر الأفروديسى. ثـم طبعـها جيمـس مدلتـون ماكدونـالند. وطبعها أيضا وعلـــق عليها تعليقـــات كثيرة المستشـــرق ادوارد بن كرنيليوس فنديك عـــام ١٣٢٥ هـ–١٩٠٦م. ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٣٧١ – ١٩٥٢م ضمن كتـاب «أحوال النفس لابن سينا» من ص ١٤٧ إلى من – ١٧٨ – القاهرة – دار إحياء الكتب العربية. واعتمدت على هذه النشرة النشرة. وقد ترجمـت هـذه الرسـالة إلى لغـات شـتى منـها اللاتينيـة والإنجليزية والفارسية، بالإضافة إلى الترجمة الألمانيـة المذكـورة آنفـا. وأدرج الأب قنواتـى هـذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ١٠٢ «نفس».

٣٢ – ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة:

نشرها الدكتور محمد ثابت الفندى. ثم نشرها الدكتور أحمد فـؤاد الأهوانـى عـام ١٣٧١ هـ. ١٩٥٢ م ضمـن كتـاب أحـوال النفـس لابـن سـينا فـى ص ١٨١ إلى ص ١٩٢ – القـاهرة – دار إحياء الكتب العربية – وقد اعتمدنا على هذه النشرة. ولهذه الرسالة ترجمة إلى الإنجليزية قام بها الدكتور الأهوانى بعنوان:

Treatise Concerning our Knowledge of the rational Soul and its different States.

وألحقـها بكتابـه Islamic philosophy مـن ص ١٥٧ إلى ص ١٧٢. وأدرج الأب قنواتـــى هـذه الرسالة فى فهرسه تحت رقم ١٠٣ «نفس».

٣٣ – ابن سينا: رسالة فى الكلام على النفس الناطقة:

نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى مجلة الكتاب (العدد الخاص بابن سينا). ثـم نشـرها ضمن كتاب «أحوال النفس» لابن سينا من ص ١٩٥ إلى ص ١٩٩. القاهرة – دار إحياء الكتب العربية – عام ١٣٧١ هـ؛ ١٩٥٢ م وقد اعتمدنا على هذه النشرة.

٣٤ – ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد – طبعة سليمان دنيـا – القـاهرة – سـنة ١٩٤٩ م.

٣٥ – **ابن سينا:** تهافت التهافت[1]. القاهرة سنة ١٩٠٣ م. وللكتاب ترجمة انجليزية قام بها Vanden Berghe صدرت عام ١٩٥٤ فى جزأين – لندن. ويشمل الجزء الأول الترجمة ويحتوى الجزء الثانى على حواشى وتعليقات غاية فى الأهمية – كما أن له ترجمة ألمانية صدرت فى بون عام ١٩١٣ م وقام بها Max Horten.

٣٦ – **ابن سينا:** تفسير ما بعد الطبيعة[2]. تحقيق الأب موريس بويج فى ثلاث مجلدات من عام ١٩٣٨ م إلى ١٩٥٢ م – المطبعة الكاثوليكية ببيروت.

٣٧ – **ابن رشد:** مناهج الأدلة فى عقائد الملة – طبعة الدكتور محمود قاسم – الانجلو المصرية – القاهرة – سنة ١٩٥٥ م.

٣٨ – **ابن رشد:** تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو – نشرة حيدر آباد الدكن مع مجموعة بعنوان «رسائل ابن رشد» سنة ١٩٤٧ م.

٣٩ – **ابن رشد:** تلخيص كتاب النفس لأرسطو – تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

٤٠ – **ابن رشد:** تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو تحقيق الدكتور عثمان أمين – الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م.

٤١ – **ابن سبعين:** (عبد الحق) نصوص طبعها :

L. Massignon Recueil de textes indédits concernant l'histoire de la mystique Musulmane. Paris 1928.

وابن سبعين فى معرض موازنة بين فلاسفة العرب، يهاجم ابن سينا مهاجمة عنيفة، فهو عنده مراء ومدع للحكمة وعديم الفضل وكتبه تافهة. كما يكشف لنا ابن سبعين عن تأثر ابن سينا بأفلاطون ومعارضته لأرسطو فى بعض المجالات انظر فى ذلك:

Rosenthal: The Technique and Approach of Muslim Scholarship.

٤٢ – **ابن سوار:** (أبو الخير الحسن البغدادى) مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا. نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» – القاهرة – النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م – «دراسات إسلامية» رقم ١٩.

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف والمؤلفات والشروح الأخرى لابن رشد فى كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد من ص ٣٢٨ إلى ص ٣٣٢.

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا السفر الضخم البالغ الأهمية فى مقالتنا بمجلة تراث الإنسانية – المجلد الرابع – من ص ٣٥٤ إلى ص ٣٨١ – القاهرة – عام ١٩٧١ م.

٤٣ – **ابن طفيل:** حى بن يقظان – طبعة أحمد أمين سنة ١٩٤٩ م – نشر دار المعارف بالقاهرة.

٤٤ – **ابن ميمون (موسى):** رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى – صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس ما يرهوف – نص موجود بالمجلد الخامس – الجزء الأول – مايو سنة ١٩٣٧ ضمن كلية الآداب – جامعة القاهرة – من ص٧٧ إلى ص ٨٨.

٤٥ – **أبو البركات (هبة الله على بن ملكا البغدادى):** المعتبر فى الحكمة جـ ٢، جـ ٣ سنة ١٣٥٨ هـ – الطبعة الأولى – حيدر آباد الدكن. كتاب غاية فى الأهمية[1].

٤٦ – **أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادى):** إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفة – القاهرة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – سنة ١٩٤٦ م.

٤٧ – **إخوان الصفا:** رسائل – تصحيح خير الدين الزركلى – القاهرة – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – سنة ١٩٢٨ م.

٤٨ – **أفلوطين:** أثولوجيا أرسطاطاليس. نسب هذا الكتاب إلى أرسطو مع أنه فى الحقيقة أجزاء من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين، وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى. ولهذا كان هذا المصدر مصدرا أفلوطينيا.

٤٩ – **أفلوطين:** التاسوعة الرابعة – ترجمها وقدم لها بمقدمة ممتازة الدكتور فؤاد زكريا – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم.

٥٠ – **الاسفرائينى: (أبو المظفر):** التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين – تحقيق محمد زاهد الكوثرى – مكتبة الخانكى – القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

٥١ – **الأشعرى: (أبو الحسن على ابن اسماعيل):** مقالات الاسلاميين جـ ١، جـ ٢ – طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م.

٥٢ – **الآمدى:** غاية المرام فى علم الكلام – كتاب هام للآمدى – قام بتحقيقه تحقيقا دقيقا ممتازا. حسن محمود عبد اللطيف – القاهرة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١ م.

٥٣ – **الأهوانى:** (دكتور أحمد فؤاد): ابن سينا – القاهرة – دار المعارف سنة ١٩٥٨ م.

٥٤ – **الأهوانى:** (دكتور أحمد فؤاد): الكندى فيلسوف العرب – وزارة الثقافة والإرشاد القومى – القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف، فى كتاب الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٠٨ – ٤٠٩.

٥٥ - **الإيجي:** (عضد الدين): المواقف. (ثمانية أجزاء) - تصيح محمد بدر الدين النعسانى - طبعة سنة ١٩٠٧ م مع شرح السيد الجرجانى وحاشية السيالكوتى وحسن جلبى.

٥٦ - **الباقلانى:** (أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد - تحقيق الأب - زتشرد مكارثى اليسوعى - المكتبة الشرقية ببيروت سنة ١٩٥٧ م.

٥٧ - **البصرى (أبو الحسينى محمد بن على بن الطيب المعتزلى):** المعتمد فى أصول الفقه تحقيق محمد حميد الله، وآخرين - دمشقى - المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية - جزءان الجزء الأول سنة ١٩٦٤ م - الجزء الثانى سنة ١٩٦٥ م.

٥٨ ـ **البطليوسى:** (أبو محمد عبد الله بن السيد): الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة - تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى - القاهرة سنة ١٩٤٦ م. وكان قد نشره من قبل آسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية.

٥٩ - **البغدادى:** (عبد اللطيف بن يوسف): من كتاب «فى علم ما بعد الطبيعة» - منشور ضمن «أفلوطين عند العرب» من ص ١٩٩ إلى ص ٢٤٠ - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سن ١٩٦٦ م - والنشرة قاصرة على بعض الفصول بكتاب أثولوجيا على وجه الخصوص وهى الفصول الحادى والعشرون والثالث والعشرون والرابع والعشرين. وفى هذه الفصول - بالإضافة إلى النواحى المتعلقة بأثولوجيا - معلومات عن أفلاطون وخاصة كتاب طيماوس، وكذلك غيره من الفلاسفة. وتمثل هذه الفصول ثلاثين صفحة فى كتابه الذى يبلغ ١٦٣ صفحة. وقد وعد الدكتور عبد الرحمن بدوى بنشر كتاب البغدادى هذا كاملا.

٦٠ - **التفتازانى:** شرح العقائد النسفية - المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩١٣ م.

٦١ - **التهانوى (محمد على الفاروقى):** كشاف اصطلاحات الفنون. صدر الجزء الأول والجزء الثانى منه وقام بتحقيقهما الدكتور لطفى عبد البديع، أما طبعته القديمة فهى طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢ م.

٦٢ - **الجر (دكتور خليل، وحنا الفاخورى):** تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت جزء ١ سنة ١٩٥٧ م جزء ٢ سنة ١٩٥٨ م.

٦٣ - **الجوينى:** (أبو المعالى): الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجى - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م - القاهرة.

٦٤ - **الحبابى (دكتور محمد عزيز):** الشخصانية الإسلامية (دار المعارف بالقاهرة).

٦٥ - **الحبابى:** من الحريات إلى التحرر (دار المعارف).

٦٦ - **الحصرى (ساطع)**: الآراء الجيولوجية عند ابن سينا - مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم - عدد من ص ٦٦ إلى ص ٧٣ - القاهرة سنة ١٩٥٢ م.

٦٧ - **الدوانى (الجلال)**: العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى والإمام محمد عبده - الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة.

٦٨ - **الرازى (فخر الدين)**: شرح الإشارات والتنبيهيات لابن سينا - القاهرة - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٥ هـ. (فى جزئين).

٦٩ - **الرازى (محمد بن عمر المعروف بفخر الدين)**: المسائل الخمسون فى أصول الكلام - الرسالة الخامسة عشر من مجموع رسائل الكردى من ص ٣٣٠ إلى ٣٨٧. مطبعة كردستان العلمية - القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ.

٧٠ - **الرازى (فخر الدين)**: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣ القاهرة.

٧١ - **الرازى (فخر الدين)**: معالم أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ القاهرة على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

٧٢ - **الرازى (فخر الدين)**: الأربعون فى أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ - حيدر آباد الركن.

٧٣ - **الرازى (فخر الدين)**: المباحث المشرقية (فى جزأين) - حيدر آباد الركن سنة ١٣٤٣ هـ - سنة ١٩٢٤ م.

٧٤ - **السجستانى (أبو سليمان)**: صوان الحكمة - مقتطفات من هذا الكتاب خاصة بأفلوطين، نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب «أفلوطين عند العرب» - القاهرة دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م.

٧٥ - **السنوسى (محمد بن يوسف)**: المقدمة فى أصول الدين - نشر بالجزائر سنة ١٩٠٨ م. مع ترجمه إلى الفرنسية

٧٦ - **الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم)**: الملل والنحل - طبع محمد سيد كيلانى - مطبعة مصطفى الحلبى - القاهرة سنة ١٩٦١ م.

٧٧ - **الشهرستانى**: نهاية الاقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - اكسفورد - لندن سنة ١٩٣١ م.

٧٨ ـ **الشيرازى (صدر الدين)**: الأسفار الأربعة[1] - طبعة طهران - طبعة حجرية فى أربعة مجلدات.

(١) انظر ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤١٦.

٧٩ - **الطوسي (نصير الدين)**: شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا- طبعة سليمان دنيا، دون الرجوع لمخطوطات جديدة. وقد نشر هذا الشرح عدة مرات قبل ذلك. منها نشرة محمد رضا الطهرانى، طهران سنة١٣٠٥ هـ، نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ مع شرح فخر الدين الرازى.

٨٠ - **الطويل (دكتور توفيق)**: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - القاهرة دار النهضة العربية - سنة ١٩٦٨ م.

٨١ - **العراقى: (عاطف)**: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - القاهرة

٨٢ - **العراقى: (د. عاطف)**: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (القاهرة)

٨٣ - **العراقى (دكتور عاطف)**: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م.

٨٤ - **العراقى (دكتور عاطف)**: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٩ م.

٨٥ - **العراقى (دكتور عاطف)**: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف (الطبعة الثالثة) سنة ١٩٧٦.

٨٦ - **العراقى (دكتور عاطف)**: ثورة العقل فى الفلسفة العربية الطبعة الرابعة دار المعارف سنة ١٩٧٨ م.

٨٧ - **الغزالى (أبو حامد)**: معيار العلم - طبعة سليمان دنيا - دار المعارف - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م.

٨٨ - **الغزالى (أبو حامد)**: مقاصد الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م - المطبعة المحمودية التجارية - القاهرة.

٨٩ - **الغزالى (أبو حامد)**: المنقذ من الضلال - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

٩٠ - **الغزالى (أبو حامد)**: إحياء علوم الدين (كتاب قواعد العقائد) - القاهرة دراسة إحياء الكتب العربية.

٩١ - **الغزالى (أبو حامد)**: تهافت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م - دار المعارف.

٩٢ - **الغزالى**: (أبو حامد) الاقتصاد فى الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة.

٩٣ - **الغزالى** (أبو حامد) المستصفى من علم الأصول - جزءان - جزء ١ سنة ١٣٢٢ هـ، جزء ٢ سنة ١٣٢٤هـ. الطبعة الأولى - مطبعة بولاق - القاهرة.

٩٤ - **الفارابى (أبو نصر)**: الجمع يين رأيى الحكيمين: أفلاطون الإلهى وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ سنة ١٩٠٧ م. وقد طبع معها عدة رسائل أخرى للفارابى عددها سبعة.

٩٥ - **الفارابى (أبو نصر)**: عيون المسائل - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م.

٩٦ - **الفارابى (أبو نصر)**: فصوص الحكم - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م.

٩٧ - **الفارابى (أبو نصر)**: آراء أهل المدينة الفاضلة - الطبعة الثانية - مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨ م.

٩٨ - **الفارابى (أبو نصر)**: كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدى - دار المشرق - بيروت سنة ١٩٧٠ م.

٩٩ - **الفارابى (أبو نصر)**: فلسفة أرسطاطاليس - تحقيق الدكتور محسن مهدى - دار مجلة شعر - بيروت سنة ١٩٦١ م.

١٠٠ - **الكندى**: رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - طبعت مع مجموعة رسائل بعنوان «رسائل الكندى الفلسفية» جـ ١ سنة ١٩٥٠ م، جـ ٢ سنة ١٩٥٣ م. دار الفكر العربى - القاهرة تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده. والرسائل التى سنذكرها للكندى فيما بعد طبعت مع هذه الرسالة وحققها كلها الدكتور أبو ريدة.

١٠١ - **الكندى**: رسالة فى الفاعل الحق الأول التام.

١٠٢ - **الكندى**: رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم.

١٠٣ - **الكندى**: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم.

١٠٤ - **الكندى**: رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى.

١٠٥ - **الكندى**: رسالة فى الجواهر الخمسة.

١٠٦ - **الهاشمى (دكتور محمد يحيى)**: الكيمياء عند ابن سينا - مقالة بمجلة الكتاب - مجلد ١١ - أبريل سنة ١٩٥٢ م - عدد خاص عن ابن سينا.

١٠٧ - **الهاشمى (دكتور محمد يحيى)**: المعارف الطبيعية عند ابن سينا - مجلد - الأديب - يناير سنة ١٩٤٩ م.

١٠٨ - **بالنثيا**: تاريخ الفكر الأندلسى - ترجمة الدكتور حسين مؤنس - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

١٠٩ - **برقلس**: الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) - نشره الدكتور عبد للرحمن بدوى ضمن «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» من ص ١ إلى ص ٣٣ - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م.

١١٠ - **برقلس**: حجج برقلس على قدم العالم - نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» من ص ٣٤ إلى ص ٤٢.

١١١ - **بنوتة (محمد أحمد)**: ابن سينا وعلم النبات - مقالة بمجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم - عدد خاص عن ابن سينا سنة ١٩٥٢ م من ص ٣٥ إلى ص ٤٨.

١١٢ - بهنام (غريغوريوس بولس مطران الموصل): ينابيع المعرفة عند ابن سينا مقالة لمجلة المجمع العلمى العربى بدمشق - جزء ٢ - مجلد ٣٣ من ص ٢١٣ إلى ص ٢٣٧ سنة ١٩٥٨ م.

١١٣ - **ثامسطيوس**: شرح حرف اللام - الترجمة العربية القديمة لا سحق ابن حنين - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى. من كتاب «أرسطو عند العرب» جزء ١ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٤٧ م.

١١٤ - **دى بور**: تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٥٤ م لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.

١١٥ - **سارتون (جورج)**: تاريخ العلم جـ ١، جـ ٢، جـ ٣، جـ ٤ - الترجمة العربية بإشراف الدكتور إبراهيم بيومى مدكور - دار المعارف سنة ١٩٥٧، ١٩٥٩، ١٩٦١، ١٩٧١، على الترتيب بالنسبة للأجزاء.

١١٦ - **طوقان (قدرى حافظ)**: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤ م. - جامعة الدول العربية - الإدارة الثقافية.

١١٧ - **عبد الجبار (القاضى المعتزلى)**: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - المجلد الثانى عشر - (النظر والمعارف) القاهرة.

١١٨ - **عبد الرازق (مصطفى)**: فيلسوف العرب والمعلم الثانى - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٤٥ م.

١١٩ - **فلوطرخس**: فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة[1] - ينسب هذا الكتاب إلى فلوطرخس. وترجمة قسطا بن لوقا - قام بتحقيقه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب «فى النفس لأرسطو» . مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

١٢٠ - **قنواتى (جورج شحاته)**: أثر ابن سينا - دائرة المعارف للبستانى الطبعة الجديدة - مجلد ٣ - ١٩٦٠ م بيروت.

١٢١ - **قنواتى**: مؤلفات ابن سينا - منهج تصنيفها - (الكتاب الذهبى).

١٢٢ - **قنواتى (جورج شحاته)**: مؤلفات ابن سينا[2] - القاهرة - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م.

١٢٣ - **لبيب (مصطفى)**: الكيمياء عند العرب - القاهرة دار الكاتب العربى للطباعة والنشر عام ١٩٦٧ م.

١٢٤ - **مايرهوف (ماكس)**: من الاسكندرية إلى بغداد - بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية). من ٣٧ إلى ص ١٠٠ - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ م.

١٢٥ - **محمود (دكتور زكى نجيب)**: تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشروق سنة ١٩٧١ م.

١٢٦ - **محمود (دكتور زكى نجيب)**: جابر بن حيان - القاهرة - وزارة الثقافة والإرشاد القومى سنة ١٩٦٢ م.

١٢٧ - **مدكور (دكتور إبراهيم بيومى)**: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه الجزء الأول - دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م. - القاهرة. الجزء الثانى - القاهرة - دار المعارف عام ١٩٧٧ م.

١٢٨ - **مدكور (دكتور إبراهيم بيومى)**: ابن سينا والكيمياء - مقالة نشرت فى مجموعة البحوث والمحاضرات التى ألقيت فى العيد الألفى لا بن سينا - القاهرة سنة ١٩٥٢ م.

١٢٩ - **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى، دكتور خليل الجر، دكتور فريد جبر، دكتور عادل العوا، دكتور ألبير نصرى نادر، دكتور جميل صليبا): الفكر الفلسفى فى مائة عام - أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية بيروت سنة ١٩٦٢ م.

---

(١) راجع ما كتبناه فى «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» عن هذا الكتاب ص ٤٢٧.

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المصنف فى كتابنا«الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤٢٧.

١٣٠ - **مدكور (دكتور إبراهيم بيومى)**: أثـر العـرب والإسـلام فـى النهضـة الأوروبيـة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م. - القاهرة - الطبعة الأولى - كتاب قيم. وقد كتب الدكتور مدكور الفصل الخاص بالفلسفة من ص ١٣٥ إلى ص ١٩٤.

١٣١ - **مكاوى: (دكتور عبد الغفار)**: مدرسة الحكمة - الدار القومية - القاهرة.

١٣٢ - **منتصر (دكتـور عبـد الحليـم)**: تـاريخ العلـم ودور العلمـاء العـرب فـى تقدمـه - دار المعارف سنة ١٩٦٦ م.

١٣٣ - **موسى (دكتور محمد يوسف)**: بين الدين والفلسـفة فـى رأى ابـن رشـد وفلاسـفة العصر الوسيط - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ م - دار المعارف.

١٣٤ - **نجـاتى (دكتـور محمـد عثمـان)**: الإدراك الحسـى عنـد ابـن سـينا - القـاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية سنة ١٩٦١ م.

١٣٥ - **نيلينو (كارلو الفونسو)**: علم الفلك وتاريخه عنـد العـرب فـى القـرون الوسـطى - الجامعة المصرية - سنة ١٩١١ م - طبعة مكتبة المثنى ببغداد.

١٣٦ - **هويدى (دكتور يحيى)**: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية - الجـزء الأول (فى الشمال الإفريقى) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٦٦ م.

ثانيا - المراجع غير العربية :

1. Afnan (Soheil M): Avicenna, his life and works, London – george Allen – unwin – 1958.

2. Amid (M): Essi Sur la psyclologie d'Avicenna. Geneve, universté de genéve - Faculté des lettres. 1940

3. Anawati, et L. gardet: Introduction à la Théologie Musulmane. Paris, 1948.

وقد ترجم هذا الكتاب ترجمة عربية في ثلاثة أجزاء بعنوان «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية. قام بترجمته الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر ببيروت - دار العلم للملايين - سنة ١٩٦٧ م.

4. Anawati (george. C.): philosophie Arabe et Islamique Bibliographie de la philosophie Médiévale en terre d'Islam pour les anniées 1959- 1969. Bulletin de philosophie Médiévale- Edité par la Société internationale pour S'Etude de la philosophie Médivéale (10-12)- 1968- 1970.

5. Arberry (A.J.): Avicenna on Theology. London-Murray- 1951.

6. Aristotle: De Caleo.(1) English translation by J.L. Stocks under the editorship of sir David Ross. London – oxford- Clarendon press. Vol. II,(2) 1962.

7. Aristotle: Historia Animalium, De partibus Animalium, De Motu and incessu Animalium, and De generatione. Animalium. English translation by D.W. Thompson, W. ogle, A.S.L. Fargquharson, and A. platt, vol. IV, V. 1962.

8. Aristotle: Metaphysics(3). A revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. Lonon-oxfoed. 1924. Two volume.

9. Aristotle: De Anima, English translation by J.H. Smith, vol. III, 1963.

وللكتاب ترجمة عربيـــة للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة الأب جورج شحاته قنواتي - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م. وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب والتى قام بها حنين من اليونانية إلى السريانية، وإسحق (ابنه) من السريانية إلى العربية - القاهرة - مكتبة النهضة صنة ١٩٥٤م.

10. Aristotle: Meteorologica. English translation by E.W. Webster, vol. III, 1963.

ولهذا الكتاب تلخيص قديم لا ترجمة كاملة، قام به يحيى بن البطريق. وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى مع كتاب «السماء والعالم» وصدر له تصديرا موجزا. القاهرة - مكتبة النهضة المصرية- سنة ١٩٦١ م.

---

(١) انظر ما كتبناه عن الترجمة العربية القديمة للسماء والعالم فى كتابنا: «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٢) هو رقم المجلد فى الترجمة الإنجليزية التى قامت بها جامعة أكسفورد تحت اشراف س. هـ. روس والتى تقع فى إثنى عشر مجلدا.

(٣) راجع ما كتبناه عن الترجمة القديمة والحديثة لمقالة اللام فى كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤٣١.

11. Aristotle: De plantis. English translation by E.S. Forster – London – oxford, vol. VI, 1961.

وينسب هذا الكتاب إلى أرسطو. وقد أثار الكثير من البحوث حول مؤلفه، نظرا لفقدان الأصل اليوناني. والأصل الأول لهذا الكتاب هو الترجمة العربية التى قام بها اسحق بن حنين وأصلحها ثابت بن قره، وعنها ترجمت إلى اللاتينية ثم إلى اليونانية. وقد بحث الدكتور عبدالرحمن بدوى فى تصدير نشرته للترجمة العربية عام ١٩٥٤ ص٤٧-٥٣، المشكلة الخاصة بهذا الكتاب وهل هو من عمل نيقولاوس الدمشقى، أم أن دوره كان التفسير فقط. وعرض لآراء الباحثين فى هذا المشكلة وأهمهم Hamelin, Ross, Forster, Meyer وابن النديم القفطى. ورجح أن يكون كتاب »فى النبات« هو تفسير نيقولاوس الدمشقى، بمعنى تلخيص موسع لكتاب أرسطو فى النبات. فقال: ليس علينا إلا أن نأخذ ما ورد فى مخطوطنا بحروفه، وهو أن كتاب النبات الذى بين أيدينا هو لأرسطو بتفسير نيقولاوس.

هذا وقد نشر آرثر أربرى هذه الترجمة العربية عام ١٩٣٣ - ١٩٣٤، أى قبل نشرة الدكتور بدوى بعشرين عاما. وقد أشرت إلى كل من النشرتين مع ما بينهما من اختلاف فى القراءة.

12. Brehier (E): La philosophie du Moyen age. Paris 1949. Albin Michel.

13. Browne (E.G.): Arabian medicine-London- Cambridge- 1921.

14. Collingwood (R.E.): The idea of Nature, London, 1945. Oxford university press.

15. Corbin (Henri): Histoire de la philosophie Islamique. Gallimard, 1964.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها نصير مروة وحسن قبيسى وراجعها وقدم لها الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر - بيروت - لبنان - سنة ١٩٦٦.

16. Corbin (H): Avicenna and the visionary recital. English translation by W.R. Trask. Lonon- Routeledge- Kegan paul. 1960.

17. De vaux (Baron Carra): Avicenna – paris Alcam 1900.

18. De vaux (Baron Carra): Les penseurs de l'Islam paris-geuthner-tome II et IV 1920-1923.

19. Dugat (G): Histoire des philosophies et des theologiciens Musulmans. Paris. Maisonmnewve.

20. Duhem (p): Le Systeme du monde: Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic. Tome I – IV. Paris – Hermann, 1954.

21. Gardet (L): Quelques aspects de la pensée Avicenniene, en (Revue Thomistique) 1939.

22. Gardel (L): La pensée religieuse d'Avicenna. Paris- Librairie philosophique- vrin, 1951.

23. Ghani (Q): Ibn Sina. Tehran, Farhangistan press, 1936.

24. Gilson (E): History of Christian philosophy in the middle ages. 1955.
25. Goichon (Mlle. A.M): La philosophie d'Avicenna et Son influence en Europe Medievale. Paris. Librairie d'Amarique et d'Orient. 1944.
26. Goichon (A.M.): L'Evolution philosophique d'Avicenna. Revue philosophique. Juillet et sep. 1948.
27. Gomperz (T.): The greek Thinkers. English translation by Laurie. Magnu-London 1949.
28. Hamelin (O): Le Système d'Aristote. Paris 1931.
29. Haskins (C.K.): Studies in the history of mediaeval Science. London _ Cambridge. 1927.
30. Holmyard (E.J): Chemistry to the time of dalton.
31. Houdas (M.O.): La Chimie au moyen age. Tome III, L'Alchimie Arabe. Paris, Imprimerie Nationale, 1893.

وإذا كان المؤلف يبحث في هذا الكتاب الضخم عن الكيمياء عند العرب فهو يبين لنا موقف ابن سينا من الكيميا وانتقاله إلى اللاتينيين.

32. Inge (W.R.): The philosophy of plotinus. Two volumes. London- Longmans, 1948.
33. Kraus (Paul): plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institutel, Egypte tome XXIII, session 1940-1941 Le Caire l'institut – Française d'archèologie orientale. 1941.
34. Leclerc (Dr. Lucien): Histoire de la mèdicine Arabe. Tome I, paris, Leroux. 1876. P. 466- 477.
35. Macdonald: Development of Muslim Theology. New _ York. 1903.
36. Madkour (Dr. Ibrahim): Avicenna et l'Alchimie. Revue de Caire, 1951.
37. Mahdi (Muhsi): Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center iniddle eastern studies – reprinted from Journal of Near Eastern Studies. Vol. 26. No. 4, october 1967.
38. Marmura (Michael, E): Avicenna and the problem of the infinite number of souls. Vol. XXII, 1960. Pontifical institute of Mediaeval Studies. Toronto, Canada.
39. Martin (T.H.): (Nature). Article dans le dictionnaire des sciences philosophique de Frank. Paris, Hachette, 1885. P. 1171- 1180.
40. Massignon (M.L.): La philosophie Orientale d'Ibn Sinà, et Son alphabet philosophique (Mèmorial Avicenna IV, publications de l'institut Francais d'archèologie Orientale du Caire, 1954. P. 1-18.
41. Mercier (Cardinal): A manual of Modern Scholastic philosophy. English translation by T.L, Parker. Two volumes, London _ Kegan paule, 1926.
42. Mieli (Aldo): La Science Arabe et Son role dans l'evolution Scientifique mondiale. Leíden, 1966[1].

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف الهام في كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤٣٤ – ٤٣٥.

43. Mnunk (S.): Melanges de philosophie Juive et Arabe. Paris 1955.

44. Munk (S): Ibn Sina, article dans le dictionnaire des sciences philossophiques de Ad. Frank. Paris 1885. P. 752- 755.

45. Nasr (S.H.): An introduction to Islamic Cosmological doctrines, Conceptions of the Nature and methods used for its study by the Ikwan al safa, al Biruni, and ibn Sina. Cambridge. 1964.

46. Nasr (S.H.): Cosmologies of Aristotle and Ibn- Sina, pakistan philosophical Journal (Lahore). Vol. 3, p. 13- 28. January 1960.

47. Plato: (plato) Cosmology: The Timaeus of plato. English translation by F.M. Cornford. London- Routledge – kegan Paul. 1956.

48. Plato: Phaedo. English translation by H. Tredennick – London 1955.

ترجمها إلى العربية الدكتور زكى نجيب محمود - القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥ م. كما قام الدكتور على سامى النشار بترجمتها فى كتابه «الأصول الأفلاطونية» جزء ١. ورقمها على النص اليونانى الدكتور نجيب بلدى. كما بحث الدكتور على سامى النشار موضوع «فيدون فى الفلسفة الإسلامية» بنفس الكتاب - القاهرة - دار المعارف سنة ١٩٦٢ م.

49. Plato: The Repubilc. English translation by A.D. Lindsay London 1948.

قام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا. وراجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم - القاهرة - دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٨ م.

50. Pope (A.U.): Avicenna and his Cultural back ground. Bulletin of the New- York Accademy of medicine vol. 31. P. 318 – 333, 1955.

51. Quadri (G): La philosophie Arabe dans l'Europe Mèdievale, des origines à Averroès. Traduit de l'Italian par Roland Huret. Paris 1960.

52. Radhakrishnan: History of philosophy Eastern and Western Lonon- Allen- unwin, vol. I, 1962.

53. Rahmann: Avicenna's psychology. London – Oxford – 1952.

54. Ross (S.D.): Aristotle. London – Oxford. 1953.

56. Saliba (Dr. Jemil): Etude sur la Metaphysique d'Avicenna Paris Presses universitaires de France. 1927.

58. Sarton (G.) Introduction to the history of Science[1]. Baltimore vol. I, 1927, vol. II part I 1950, part II, 1950, vol. III part I, 1947, part II 1948.

57. Sarton (G): Ancient Science and modern civilization[2]. New- York. 1954.

وللكتاب ترجمة عربية للدكتور عبد الحميد صبرة - القاهرة - مؤسسة فرنكلين سنة ١٩٦٠ م.

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٤٣٧.

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف فى كتابنا المشار إليه سابقًا ص ٤٣٧.

58. Taylar (H.O.): The Mediaeval Mind. Two volumes. Harvard. 1962.

59. Walzer (R.R.): Articles (Avicenna) and (Arabic Philosophy) in Encyclopaedia Britannica vol II, 1964. London.

60. Wensinck (A.J.): The Muslim Creed. London- Cambridge.

61. Wulf (Maurice de): History of Mediaeval philosophy. Two volumes.

للمؤلف

- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة .
- الفلسفة الطبيعية - عند ابن سينا - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية
- مذاهب فلاسفة المشرق - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الحادية عشرة
- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة
- ثورة العقل فى الفلسفة العربية - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السابعة
- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثالثة
- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة
- الفلسفة الإسلامية - دار المعارف
- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - القاهرة - دار قباء - الطبعة الثانية
- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - القاهرة - دار الرشاد
- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب - القاهرة - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم
- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية - القاهرة - معهد الدراسات الإسلامية
- الأصول والفروع لأبن حزم - تحقيق بالاشتراك - دار النهضة العربية
- الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده - تحقيق ودراسة نقدية - الطبعة الثانية - دار قباء - القاهرة
- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده - تحقيق وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- الدكتور توفيق الطويل رائدا للفلسفة الخلقية - كتاب تذكاريا - إشراف وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- الدكتور أبو الوفا التفتازانى - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير - دار الهداية - القاهرة
- الشيخ مصطفى عبد الرازق - كتاب تذكارى - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - إشراف وتصدير
- الشيخ محمد عبده - كتاب تذكارى - إشراف وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
- محمد إقبال وقضية التجديد (ضمن كتاب عن محمد إقبال - القاهرة - مكتبة مدبولى .

- تصدير لكتاب الدكتور عثمان أمين (محمد عبده رائد الفكر المصرى) - القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة.
- دراسات فى الكتب التذكارية التى صدرت عن: د. إبراهيم مدكور، ود . عثمان أمين، وأحمد لطفى السيد، ود. شوقى ضيف، والشيخ محمد عبده، ود. توفيق الطويل، ود. زكى نجيب محمود، ود. على سامى النشار، والفيلسوف ابن رشد، ويوسف كرم، ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة.

ويصدر قريبا للمؤلف :

- هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة ؟
- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة
- نحن والتراث .
- ابن باجة فيلسوفًا مغتربًا
- ثقافة النور وخرافة الظلام
- ابن رشد (فى ذكرى مرور ثمانية قرون على وفاته)
- الفلسفة العربية (مدخل جديد)

رقم الإيداع		١٩٩٩/٩١٦٦
الترقيم الدولى	977-02-5858-X	ISBN

١/٩٩/٧

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)

THE SYSTEMS OF EASTERN PHILOSOPHERS

DR. ATIF ALIRAKY



DAR AL-MAAREF



دار المعارف

١٠٠٣١٥/١٠

